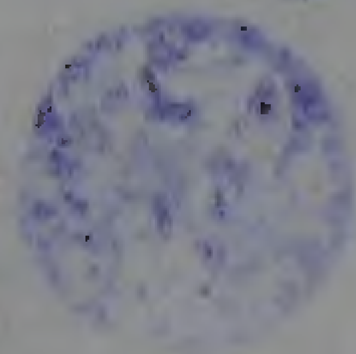


فكذا يكون ان يخالفه ويلزم من كل واحد منهما اثبات [illegible] يكون [illegible] منه [illegible]
فانه ينسخ الاحكام بالحظ [illegible]
افتات فلان عليك الباطل [illegible] صحاح
افتات فلان على اذا قال عليك الباطل صحاح

انما الاعمال بالنيات
انما الدنيا بناء كبناء العنكبوت

انما الدنيا

كشف الاسرار في شرح المنار



وقف محمد آغا

كشف الاسرار في شرح المنار

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتمم بالخير

احمد الله ذا الحجة الباهرة والعزة القاهرة على نعمه العظام ومننه الجسام ما حلت الارواح في الاجسام وكلفنا بالشرائع والاحكام واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة عبد شكر خيره ولم يعرف المعاصي واشهد ان محمدا من خيار ارومة العرب مولدا وافضل جراثيمها محتدا واطولها انجادا وارسخها في المكرمات اوتادا عبده ورسوله ارسله حين كشف الشرك قناعه وبسط الكفر باعه ونصب الجهل راياته وبلغ الغي غايته فايده احسن تاييد واكرمه افضل تاكيد حتى بلغ الرسالة واوضح الدلالة وعبد ربه حتى اتاه اليقين صلى الله عليه وعلى اله اجمعين قال مولانا الصدر الامام الحبر الهمام فخر الانام في الايام سلطان علماء الشرق والصين حافظ الحق والملة والدين وارث العلوم الانبياء والمرسلين ابو البركات عبد الله بن احمد النسفي طاب الله ثراه وجعل الجنة مثواه لما رايت الهمم مائلة الى علم اصول الفقه الذي هو اجل العلوم الدينية وانها في استخراج الطرائق الجدلية لاشتماله على المعقول والمسموع ورايت المحصلين ببخارا وغيرها من بلاد الاسلام مائلين الى اصول الفقه لفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي تغمدهما الله برحمته فاختصرتهما بعد التماس الطالبين ملتزما ايراد جميع الاصول مومئا الى الدلائل والفروع راعيا ترتيب فخر الاسلام الا ما دعت الضرورة اليه ولم اذر فيه شيئا اجنبيا الا ما كان بالزيادة حريا ثم ان بعض المختلفة الي لما تاملوا في مصادره وموارده وانعموا النظر في معاقده وقواعده اكثروا المعاودة الي ملتمسين شرحا كاشفا لعويصاته موضحا لمعضلاته فاتحا لما اغلق في اصول الفقه لفخر الاسلام حاويا لزبدة ما اورد في منتخب المحصول لفخر الانام فاجبتهم الى ذلك وسميته بكشف الاسرار في شرح المنار وعلى الله اتوكل وبه استعين وهو حسبي ونعم المعين اعلم ان حكم الذهن بامر على امر ان كان جازما فجهل ان لم يطابق وتقليد ان طابق ولم يكن لموجب وعلم لو لموجب عقل او حس او مركب منهما والاول بديهي ان كفى تصور طرفيه لحصوله والا فنظري والثاني علم بالمحسوسات والثالث بالمتواترات والحدسيات والتجربيات وان لم يكن جازما فشك ان تساوى طرفاه والا فالراجح ظن والمرجوح وهم والعلم غني عن التعريف لان كل احد يعلم بوجوده ضرورة فلو لم يكن العلم بحقيقة العلم ضروريا لم يكن هذا العلم ضروريا وقيل صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به او صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ثم العلم النافع الرافع الذي ابتلينا به نوعان احدهما علم التوحيد والصفات اي علم الكلام فاطلق اسم البعض على الكل وهو الاهم المقدم فان اول ما يجب على الانسان معرفة الله تعالى كما هو باسمائه وصفاته والايمان بانه واحد لا شريك له موصوف بصفات الكمال كالعلم والقدرة والارادة والحيوة وغيرها منزه عن سمات النقص والزوال كالجوهرية والجسمية والعرضية والتبعض والتمكن ونحوها والاصل فيه التمسك بالكتاب والسنة والتجانب عن الهوى والبدعة كما كان عليه الصحابة والتابعون والسلف الصالحون والائمة الكبار كابي حنيفة وابي يوسف ومحمد وعامة اصحابهم رضي الله عنهم بخلاف بشر المريسي ونحوه على ما ياتي تعريضه ان شاء الله تعالى وقد صنف ابو حنيفة في ذلك كتاب الفقه الاكبر واختير هذه التسمية له لان شرف العلم بقدر شرف

العويص الامر الصعب

والمراد بالصفة التي من الكيفيات النفسانية ... ووجه خروج الكيفيات كالعلم والارادة ... والشك والوهم والجهل والتقليد

المعلوم وذكر فيه اثبات الصفات اي ذكر انه تعالى عالم قادر وله العلم والقدرة وفيه اشارة الى انه من المثبتة لا من المعطلة كالفلاسفة والمعتزلة وان تقدير الخير والشر من الله تعالى وان ذلك كله بمشية الله تعالى اي الخير والشر بقضاء الله وقدره ومشيته وان الاستطاعة مع الفعل وان افعال العباد كلها خلق الله تعالى وان الاصلح لا يجب على الله تعالى بخلاف ما قالت المعتزلة انه عالم قادر بلا علم وقدرة وان المعاصي ليست بقضائه وقدره ومشيته وان الاستطاعة سابقة على الفعل وان الافعال الاختيارية خلق العباد اياها وان الاصلح واجب على الله تعالى وصنف العالم كتاب العالم والمتعلم وكتاب الرسالة وقال لا يكفر احد بذنب ولا يخرج به من الايمان ويترحم له اي ان مات بلا توبة يقال له رحمه الله وعاقبته امن الجنة وقالت الخوارج من عصى صغيرة او كبيرة يكفر وقالت المعتزلة مرتكب الكبيرة يخرج من الايمان ويبقى مخلدا في النيران فكان ابو حنيفة رح في علم الاصول اماما صادقا اي اماما متقنا محققا كما كان في علم الفروع فقد قال وكيع فتح لابي حنيفة في الفقه والكلام ما لم يفتح لغيره وهو ابصر في علم اصول الدين وفروعه من غيره وصح عن ابي يوسف رح انه قال ناظرت ابا حنيفة رح في مسئلة خلق القران ستة اشهر فاتفق رايي ورايه ان من قال بخلق القران فهو كافر وصح هذا عن محمد رح قالوا هذا منقول عنه بطريق الاحاد فلا يقال به اليوم لاشتهار القول منهم بان لا نكفر اهل قبلتكم وقد شرطوا هذا في طريقة السنة والجماعة وذلك المسائل عن اصحابنا رح على انهم لم يميلوا الى الاعتزال والى ساير الاهواء فقد قالوا من حلف ليصعدن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه وحنث عقيبها لتصور البر كرامة وفيه رد قول المعتزلة في نفي الكرامة وقال ابو حنيفة رح لا اخذ من الغريم او الوارث كفيلا هذا شيء احتاط به بعض القضاة وهو ظلم فكشف عن مذهبه ان المجتهد يخطئ ويصيب لا كما يزعم المعتزلة ان كل مجتهد مصيب وقالوا يصلح الفاسق شاهدا وقاضيا واماما ووليا وفيه رد قول المعتزلة والخوارج وقال ابو حنيفة ومحمد رح يكره ان يقول الرجل في دعائه اسالك بمقعد العز وبمعقد العز من عرشك لان احدهما من القعود وهو التمكن والاخر يوهم تعلق عزه بالعرش وان عزه حادث لتعلقه بالمحدث وفيه رد قول الكرامية وقالوا بحقية رؤية الله تعالى بالابصار في الاخرة وحقية عذاب القبر لمن شاء وخلق الجنة والنار خلافا للمعتزلة فيهما وقال ابو حنيفة رح للجهم اخرج يا كافر لانه قائل بحدوث علم الله تعالى وبانه ليس بشيء ولا موجود وبان الجنة والنار لم تخلقا وتفنيان بعد وقالوا بحقية ساير احكام الاخرة كالميزان وقراءة الكتب وانطاق الجوارح والحور والانهار والاغلال والسلاسل كما نطق به الكتاب والوزن يومئذ الحق اقرأ كتابك اليوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم وحور عين تجري من تحتها الانهار اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل والشفاعة والصراط والحوض كما نطق به السنة فعن انس رض قال سالت النبي عليه السلام ان يشفع لي يوم القيمة فقال انا فاعل فقلت يا رسول الله فاين اطلبك فقال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت يا رسول الله فان لم القك على الصراط قال فاطلبني عند الميزان قلت فان لم القك عند الميزان قال فاطلبني عند الحوض فاني لا اخطئ هذه الثلاثة المواطن وقد اعرضت عن الدلائل في هذه المسائل تفاديا

عن الاسباب واعتمادا على ما اودعت في العباد وثانيهما علم الفقه واصوله فالفقه لغة فهم غرض المتكلم
من كلامه واصطلاحا العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال والاصل هو المحتاج
اليه وقيل ما ابتنى عليه غيره فاصول الفقه عبارة عن ادلته وعن معرفة وجوه دلالتها على الاحكام من حيث الجملة
لا من حيث التفصيل والادلة هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وقيل هو العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وقيل تمام الفقه بثلاثة اشياء العلم بالمشروعات
والاتقان في معرفة ذلك بالوقوف على النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والعمل بذلك الا ترى ان الله تعالى
سمى علم الشريعة حكمة فقال ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقد فسر ابن عباس رضي الله عنهما وغيره الحكمة
بعلم الفقه وهو المراد بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة اي ببيان الفقه ومحاسن الشريعة
والحكمة هي العلم والعمل لغة فالحكيم من عمل بعلمه فاما من لم يعمل بعلمه فهو سفيه وموضع اشتقاق اسم الفقه يدل على
انه العلم مع العمل قال الشاعر ارسلت فيها قرما ذا اقحام طبا فقيها بذوات الابلام القرم الفحل ذا اقحام ذا
ايقاع نفسه في الشيء فحل طب حاذق بالضراب الابلام بفتح الهمزة وكسرها يقال بالناقة بلمة شديدة اذا
اشتدت ضبعتها وابلمت الناقة اذا ورم حياها من الضبعة فوصف القرم بالاقحام والطب ثم اطلق عليه اسم
الفقيه لعلمه بما يصلح للضراب وبما به يصلح له والعمل به فدل ان الاسم لما فرض هذه الجملة صار فيها مطلقا
وهو المراد بقوله عليه السلام فقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد وقد ندب الله تعالى اليه بقوله فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة الاية فوصفهم بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل به والدعوة انما تكون بما حصل من التفقه فعلم
ان الحاصل هو العلم والعمل به وقال عليه السلام خياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام اذا فقهوا وقال عليه السلام من يرد الله
به خيرا يفقهه في الدين رواه ابن عباس رضي الله عنه ولشرفه وقربه ثم دواعي الخلق على طلبه وكان العلماء به اوفر
العلماء مكانا واجلهم شانا واكثرهم اتباعا واعوانا واصحابنا هم السابقون في هذا الباب فاول من فرع سراج
الامة ابو حنيفة رح فانه ادرك عهد الصحابة ولقي ستة منهم كانس بن مالك وعبد الله بن الحارث ابن جزء وعبد الله
بن انيس وعبد الله بن ابي اوفى وواثلة بن الاسقع ومعقل بن يسار وفي جابر بن عبد الله اختلاف ونشا في زمن
التابعين وافتى معهم ثم اصحابه رح وقد قال الشافعي رح الناس كلهم عيال على ابي حنيفة في الفقه ولهم الرتبة العليا
والدرجة القصوى في علم الشريعة وهم الربانيون في علم الكتاب والسنة وملازمة القدوة اي تقيدون بالصحابة في اخذ
الاحكام اولا من الكتاب ثم من السنة ثم من الاجماع ثم من القياس وهم اصحاب الحديث والمعاني اما المعاني فقد سلم لهم
العلماء حتى سموا اهل الراي وهو اسم للفقه الذي بينا وهم اولى بالحديث ايضا فانهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة
وقدموا المرسل وهو ان تقول قال رسول الله من لم يعاصره على الراي لعلو منزلة السنة عندهم ومن رد المراسيل فقد رد
كثيرا من السنة وعمل بالفرع اي بالقياس بتعطيل الاصل اي السنة والعمل به على وجه تعينها باطل فاظلك في هذا
وقدموا رواية المجهول وهو من لم يعرف الا بحديث او حديثين على القياس وقدموا قول الصحابي على القياس لاحتمال السماع
والتوقيف وخالفنا الشافعي رح في الكل وقال محمد رح لا يستقيم الحديث الا بالراي ولا يستقيم الراي الا بالحديث حتى ان من
اتقن احدهما دون الاخر لا يصلح للقضاء والفتوى فان المحدث غير الفقيه يغلط كثيرا فقد ذكر محمد بن اسمعيل

صاحب الصحيح انه استفتي في صبيين شربا من لبن شاة فافتى بثبوت الحرمة بينهما واخرج به من بخارى
اذ الاختية تتبع الام والبهيمة لا يصلح اما للادمي وكذا الفقيه غير المحدث ربما يستعمل القياس
في موضع النص كالواكل الصائم ناسيا فمن لم يعرف النص الوارد فيه يفتي بالفساد فان القياس ان يفسد
صومه لوجود ما يضاده والشيء لا يبقى مع ما يضاده وانما بقيناه بالحديث ولنشرع الان بما ذكرت في
المنار اعلم ان اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة والاصل الرابع القياس اي اصول
الاحكام المشروعة فالشرع مصدر بمعنى المفعول والاصل والفرع من الاضافيات يصلح ان يكون الشيء
اصلا باعتبار وفرعا باعتبار وهذا النوع من العلم اصل نظرا الى الفروع لابتنائها عليه اذ الحكم في الفرع
اما ان ثبت بالكتاب وهو اما ان يكون امرا او نهيا او خاصا او عاما او حقيقة او مجازا او صريحا او كناية
او ظاهرا او نصا او مفسرا او محكما وذا قد يكون بالعبارة او بالاشارة او بالاقتضاء او بالدلالة او
بالسنة وهي لا تخلو عن هذه الوجوه وعن اخر تختص هي بها كما سيمر عليك او بالاجماع وهو على اقسام
وفيه من الخلاف ما فيه او بالقياس وله شرائط مختلفة فيها ومتفق عليها وسا يتلى عن مجموعها فلا بد من
معرفة هذه الاشياء اولا ليتوصل بها الى فروع نظرا الى الكلام لابتنائه عليه لتوقف معرفة الاصول
على معرفة الباري تعالى وصفاته وصدق المبلغ وغير ذلك ثم القياس ان كان اصلا فهلا قلت اربعة والا لم
قلت والاصل الرابع ح هو اصل نظرا الينا فانا نضيف الحكم في الفروع اليه وليس باصل حقيقة اذ لا
مدخل للراي في اثبات الاحكام فهو مفوض اليه تعالى ولا يشرك في حكمه احدا بل هو فرع لهذه الثلثة اما مستنبط
من الكتاب كحرمة الاتيان في الادبار بعلة الاذى قياسا على الحيض او من السنة كما عرف في الاشياء الستة
او من الاجماع كاعتبار الوطي الحرام بالحلال في حرمة المصاهرة فروعي الجانبان بهذا الطريق ولان
اثر الثلاثة في اثبات اصل الحكم واثره في تغيير وصفه من الخصوص الى العموم فكان اصلا لوصف الحكم
والثلاثة اصل لاصل الحكم فانحطت رتبته ضرورة ولان القياس ليس بقطعي بخلاف الثلاثة ولهذا اخر
اليه عند العجز عنها فافرد بالذكر ليتميز الظني عن القطعي ثم العام المخصوص او الاية المأولة
او خبر الواحد او الاجماع المنقول الينا بالاحاد ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعي ح
الاصل في الثلاثة القطع وعدمه بالعارض وامر القياس بالعكس فاختلفنا باعتبار الاصل ثم التقسيم
مستدرك فان الاجماع له بد من سبب داع وذا اما الكتاب او السنة او القياس ح العلم
الحاصل بالاجماع غير العلم الحاصل بالسبب الداعي فهو قطعي عند وجود شرائطه وخبر الواحد
او القياس لا يوجب العلم قطعا وعند تفاوت المدلول نظرا لتفاوت الدليل على ان الاجماع عند
البعض قد يكون بلا سبب داع بان يخلق الله تعالى علما ضروريا فيهم ويوفقهم لاختيار الصواب
وانما انحصرت فيها لان المستدل لا يخلو اما ان يستدل بالوحي وهو اما متلو وهو الكتاب
او غيره وهو السنة او بغيره وهو اما اجتهاد وذا اما اجتهاد جميع المجتهدين وهو الاجماع
او البعض وهو القياس او غيره وهو الالهام او التقليد وهما حارضان بالمثل ثم قد ثبت

للحكم بشرائع من قبلنا وبالتعامل وبقول الصحابي وبالاستصحاب على قول فكانت ثمانية
ج شرائع من قبلنا انما يلزمنا اذا قص الله تع او رسوله بلا انكار فكانت ملحقة بالكتاب
او السنة والتعامل بالاجماع وقول الصحابي بالسنة لاحتمال السماع والاستصحاب بالقياس
فلذا اكتفى على الاربعة ابواب الاول في الكتاب الثاني في السنة الثالث في الاجماع الرابع
في القياس وقدم الكتاب لانه الاصل في ثبوت الاحكام فالرسول عم يخبر عن الله تع انه حكم
بهذا والدليل قوله عليه انما صار حجة بالكتاب وكذا الباقي باب الكتاب هو القرآن المنزل على رسول
الله صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول عن النبي عم نقلا متواترا بلا شبهة احترز ح الكتاب
المكتوب في المصاحف وحيا غير متلو لاحرف تحت المنزل والنقل المتواتر القراءات التي ثبتت
بالاحاد كقراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعات لان ما دون المتواتر لا يبلغ مرتبة العيان فلا يوجب
الايقان وكتاب الله تع ما اوجب علم اليقين لانه اصل الدين وبه يثبت الرسالة وقامت الحجة على
الضلالة ولهذا لم يشترط التتابع في قضاء رمضان لان قضائه الى الزيادة على النص بخبر الواحد بخلاف
قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات لانها مشهورة فيجوز الزيادة بها وبلا شبهة هنا
القراءة الشاذة المشهور احاد الاصل متواتر الفرع حتى قيل انه احد قسمي المتواتر ويزاد بمثله على الكتاب
ومما خرج س فالتسمية كتبت في المصاحف ونقلت متواترا ثم لم نجعلها اية من القرآن ج الصحيح
انها اية من القرآن وليست من اول سورة بل هي للفصل بين السور وللتبرك بها ولهذا كره للجنب
قراءة التسمية على قصد قراءة القرآن وانما لم يتأد فرض القراءة بها عند ابي حنيفة لاختلاف العلماء
في كونها اية تامة منه وادنى درجات الاختلاف المعتبر ايراث الشبهة وما كان فرضا لا يتأدى
بما فيه شبهة س لم يوجد النقل المتواتر في حق من سمع من النبي عم ج شرطية لثبوته في حقنا
لا في نفس الامر لثبوته في حقه عم بدونه فتثبت في حقهم بسماعه منه عم وقول من قال وهو
ما نقل بين دفتي المصحف تواترا احتراز للشيء بما توقف عليه اذ وجود المصحف ونقله فرع تصور
القرآن ضعيف لما اشرنا اليه وقد وقع فيما الحدث فان الكتاب القرآن وهو الكلام المنزل للاعجاز
بسورة منه فحده بما هو اخفى منه وبما توقف معرفته على معرفته س شرطتم التتابع بقراءة ابن
مسعود في الكفارة فجعلتموه قرانا في حق العمل به ولم يوجد النقل المتواتر وابيتم الجهر بالتسمية
مع النقل المتواتر ج ليس من ضرورة كونها من القرآن وجوب الجهر بها فالفاتحة لم نجهر بها
في الاخريين وما جعلنا تلك الزيادة قرانا بقراءته بل جعلناها كخبر رواه عن رسول الله لعلمنا انه
ما قرأها قرانا الا سماعا من رسول الله عم فلما لم يثبت قرآنا لفوت شرطه بقي خبرا وخبره
مقبول في وجوب العمل به فضعف به زعم من استضعفه وجعله بيانا لما اعتقد مذهبنا فقد جل
منصبه عن ان يجعل مذهبه قرانا وقوله وما تردد بين ان يكون خبرا او لا يكون لا يجوز العمل به قلنا هذه
مخالطة بل هو متردد بين ان يكون قرآنا او خبرا فيجب العمل به وهو اسم للنظم والمعنى عند الجمهور

اذ الاعجاز فيهما المتعلق بالبلاغة والفصاحة وقد وصف بالعربية في غير موضع من التنزيل والمراد به
نظمه وهو الصحيح من قول ابي حنيفة لكنه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق المصلي اذ لا يراد بالنظم الا الاعجاز
فاما المعاني فيتعلق بها الاعجاز ولا يقوم بها الاحكام ويحصل بها معنى المناجاة فاسقط فرضية النظم في
حق الصلوة خاصة رخصة في قوله وان ذكر رجوعه الى قولهما وعليه الاعتماد لانها ليست بحالة اعجاز
حتى لو كتب مصحفا بالفارسية او واظب على القراءة بها يمنع عنه وينسب الى الزندقة او الجنون وهذا كالتصديق ق
مع الاقرار فان الاول ركن اصلي حتى لو تبدل بضده كان كفرا والاقرار ركن زائد عند الفقهاء وشرط لاجراء الاحكام
عند المتكلمين حتى لو تبدل بضده بعذر الاكراه لم يعد كفرا ومن صدق بقلبه وترك البيان بغير عذر لم يكن مؤمنا
ومن لم يجد وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا في التصديق كان مؤمنا س لو كان السقوط رخصة لخص
بالعذر كان قراءة رخصة الاسقاط لا يختص بالعذر كالمسح على الخف وحرمة المكث للجنب ووجوب
السجدة عليه للاحتياط لقيام الركن الاصلي وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسام النظم والمعنى
وهي اربعة اقسام فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع دون القصص والامثال والمواعظ والحكم فهو بحر له
يدرك شراه ولا يعرف منتهاه الاول في وجوه النظم صيغة ولغة الكامدة وهيئة وهو اربعة الخاص والعام و
المشترك والمأول لان اللفظ ان وضع لمعنى واحد فالخاص او للاكثر فان شمل الكل فعام والا فمشترك ان لم يترجح
واحد بالرأي وان ترجح فمأول والثاني في وجوه البيان بذلك النظم اي كيف يظهر المعنى بالنظم جليا او خفيا
والجلي يحتمل او لا يحتمل للتخصيص والمجاز او يحتمل للنسخ او لا والخفي على هذا كما سيأتي وهو اربعة ايضا
الظاهر والنص والمفسر والمحكم ولهذه الاربعة اربعة تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لان اللفظ
ان ظهر مراده فاما ان يكون مسوقا او لا فالثاني ظاهر والاول اما ان يحتمل التخصيص والتاويل او لا فالاول نص
والثاني اما ان يقبل النسخ او لا فالاول مفسر والثاني محكم وان لم يظهر مراده فاما ان ينال بمجرد الطلب او لا
فالاول خفي والثاني اما ان ينال بالتأمل بعد الطلب او لا فالاول مشكل والثاني اما ان يدرك ببيان من المجمل
او لا فالاول مجمل والثاني متشابه وبهذا عرف حد كل واحد منها اذ الاقسام الصحيحة انما ينفصل باعتبار
ما يمتاز به عن اخواتها وذا يصلح ان يكون فصلا لها والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهو اربعة ايضا
الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لان اللفظ اما ان يكون مستعملا في موضعه الاصلي او في غير موضعه الاصلي
لمناسبة بينهما فالاول الحقيقة والثاني المجاز ثم كل منهما اما ان يستعمل في باب البيان مع كثرة الاستعمال ووضوح
معناه وهو الصريح او استعمل مع استتار معناه وهو الكناية فالحاصل ان القسم الثاني في نفس البيان والثالث
في كيفية استعمال الالفاظ في باب البيان والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني وهو اربعة ايضا
الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان المستدل ان استدل بمنطوقه فان كان مسوقا
فعبارة والا فاشارة وان لم يستدل بمنطوقه فان استدل بمعناه اللغوي فدلالة وان لم يستدل به واذا فان استدل ل
بما يفتقر اليه النص عقلا او شرعا فاقتضاء وانه يجوز الاستدلال بالاشياء التي تجيء ان شاء الله تع وبعد
معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها ومعانيها وترتيبها واحكامها

اى انه فى اللغة ما معناه وفى اى موضع يستعمل لغة وفى الشرع ما يراد به لو وقع التغير او النقل فى بعض الالفاظ
بورود الشرع وعند التعارض ايهما اولى وما الحكم الثابت المطلوب بها فبلغت الاقسام ثمانين وكذا السنة ينقسم على هذه
الاقسام لجنسه والثمانين والتصرف فى الكلام على نوعين تصرف فى النظم وتصرف فى المعنى والاول مقدم على الثانى طبعا فقدم
وضعا ثم الاستعمال مرتب على ذلك ثم الاستدلال متابيان القسم الاول اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد
واحترز بالمعلوم عن المشترك فانه وضع بازاء معنيين المعانى المختلفة على سبيل الابهام على قول من الرقبة فى قوله تعالى
فتحرير رقبة مبهمة وهى خاص عندنا ومى اسم لذات مرقوقة مملوكة فلا ابهام فيه من هذا الوجه واحتمالها الكافرة
والمؤمنة وكذا وكذا باعتبار ان الذات لا تخلو عن وصف من الاوصاف لا باعتبار ذات الاسم لانه لا تعرض للاوصاف
اذ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات ومثله لا يضرنا فهو موجود فى الرجل ونحوه بخلاف الابهام فى المشترك فانه
باعتبار الحقيقة وبالانفراد عن العام ولا يبحث استعمال لفظ كل فى الحد فانه يبطل الغرض وانما استعملته فى الاوائل
ايضا الاوائل والتركيب يدل على الانفراد تقول اختص فلان بكذا اى انفرد به ولم يشركه فيه غيره وفلان خاص
فلان اى منفرد به والخاصة حاجة موجبة للانفراد عن المال وقيل اسبابه وهو اما ان يكون خصوص الجنس كانسان
او خصوص النوع كرجل او خصوص العين كزيد وهذا لان معنى الانسان واحد وهو حيوان ناطق وكذا معنى الرجل
واحد وهو انسان ذكر جاوز حد الصغر وكذا معنى زيد وما سوى الثلاث فان لكل واحد معنى واحدا وهذا التنويع
من حيث الشرع خلافا لما يقول اهل الحكمة اذ الشرع جعل الانسان جنسا وجعل الرجل نوعا والمراة نوعا لان الرجل
يصلح للنبوة والامامة الكبرى والصغرى والشهادة فى الحدود والقضاء فيها وغير ذلك مما يختص تعدادها وحكمه انه
يتناول المخصوص قطعا عند مشايخ العراق والقاضى ابى زيد ومن تابعه ولا يحتمل البيان لكونه بينا وهذا لانه وان احتمل التغير
عن اصل وضعه عند قيام الدليل بطريق المجاز فلا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان فانه بين فى نفسه وتبيين المبين اثبات الثابت
ومن ينبغى ان لا يثبت به الحكم قطعا كما قال مشايخ سمرقند واصحاب الشافعى لوجود احتمال المجاز ومع الاحتمال لا يتصور
القطع لان الاحتمال لم ينشا عن دليل فلا يعتبر ولهذا لا يلزم من لا يقوم تحت حائط لا ميل فيه لاحتمال سقوطه ولا يلام
اذا كان مائلا فلهذا لا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض لان لفظهما لا ينبئ عنه فالركوع ينبئ
عن الميلان عن الاستواء والسجود عن وضع الجبهة على الارض فيكون رفع الحكم الخاص من الكتاب بخبر الواحد وبطل
شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية فى ان الوضوء لانه تم امر بالغسل وهو الاسالة والمسح وهو الاصابة وهما
خاصان لمعنى معلوم فاشتراط النية والترتيب كما شرطهما الشافعى والولاء كما شرط مالك والتسمية كما شرطها
اصحاب الظواهر لا يكون عملا به ولا بيانا لانه بين بل يكون نسخا له بل يلحق به الحاق الفرع بالاصل كما هو منزلة
خبر الواحد من الكتاب وهو ان يجعل سنة مكملة للفرض وانا جعلنا التعديل واجبا لانحطاط رتبة
التبع عن الاصل وتدريجيته تمام تحقيقه فى الكافى فصار الكتاب على مذهب المخالف محطوط الرتبة وخبر
الواحد مرفوع المنزلة فكان غلطا من وجهين وانما زدنا النية فى التيمم بالنص لانه ينبئ عنه اذ التيمم
هو القصد ومن ذلك قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فالمامور به الطواف وهو فعل خاص وضع لمعنى
خاص وهو الدوران حول البيت وهو يتحقق من المحدث كما يتحقق من الطاهر فاشتراط الطهارة للطواف
حتى لا يجوز الطواف بدونه لا يكون عملا بهذا الخاص ولا بيانا لانه بين بل يكون نسخا فلا يجوز بخبر
الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة لكن يجعل الطهارة واجبة فيه حتى يتمكن بتركه
النقصان ليثبت الحكم بقدر دليله ومن ذلك قلنا فى قوله تعالى ثلثة قروء ان المراد بها الحيض لانا لو حملنا
على الاطهار ينتقص العدد عن الثلاثة اذ الطلاق المسنون انما يكون فى الطهر فاذا طلقها فى الطهر
ينقضى بعد ذلك ما بقى من ذلك الطهر وبالطهرين الاخيرين ولو حملنا على الحيض كان التربص بثلاثة
قروء كوامل والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل النقصان عنه ولو كان الاعتبار لما يسمى
الطهر لانقضت العدة بطهرين ويوم تركه وليس فليس ومحللية الزوج الثانى تحريم الحلية
لا بقوله تعالى حتى تنكح هذا جواب سوال وهو ان محمدا والشافعى لما قالا فى قوله تعالى فان طلقها
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ان كلمة حتى وضعت لمعنى خاص وهو الغاية
والنهاية وهو ما ينتهى به الشئ وليس لها فى ذلك الشئ اثر غير ذلك فمن جعلها موجبا للحل
الجديد فقد ترك العمل بالخاص وانما العمل بها فى ان تجعل غاية للحرمة الحاصلة فى المحل
ولا حرمة قبل الثلاث ولا تصور للغاية قبل وجود المضروب له الغاية لان الغاية بمنزلة
كذا
بعضه وبعض الشئ لا ينفصل عن اذ لو انفصل لا يكون بعضا له فلا تلحق قبل وجود الاصل ولهذا
لو قال اذا جاء راس الشهر فوالله لا اكلم فلانا حتى استشير ابى فاستشاره قبل مجئ راس الشهر
لا يبطل لان الاستشارة غاية للحرمة الثابتة باليمين فلا تعتبر قبلها فاذا لم تعتبر صار
وجودها كعدمها فكان وجود الزوج الثانى فى هذه الحالة كعدمه ولو تزوجها قبل اصابة
الزوج الثانى كانت عنده بما بقى من الطلاق كذا هنا والجواب ان فيما قلتما ترك العمل بالخاص
وفيما قلنا عمل به وهذا لان ما تناوله هذا الخاص فهو غاية كما وضع اللفظ له وهو
عقد الزوج الثانى فان النكاح وان كان حقيقة للوطء فقد يذكر للعقد وهو المراد به
هنا بدليل الاضافة الى المراة لانها تباشر العقد كالرجل فصحت اضافته اليها
فاما الوطء فلا يضاف اليها حقيقة لانها محل للوطء فكانت موطوءة لا واطئة وانما سميت
زانية لتمكينها من الزنا فعلمنا ان الدخول ما ثبت بالنص وانما ثبت بحديث مشهور وهو ما
روى ان امراة رفاعة قالت لرسول الله عليه السلام ان رفاعة طلقنى ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن
الزبير فلم اجد معه الا كهدبة ثوبى فقال تريدين ان تعودى الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوقى
من عسيلته ويذوق من عسيلتك وفى ذكر العود دون ان تنهاه الذى يدل عليه النص بقوله حتى تنكح
اشارة الى التحليل لان العود هو الرجوع الى الحالة الاولى وهى كانت حلا فنص ان العود حل وعند
الذوق يثبت العود وهو الحل باشارة النص وهو حادث فلا بد له من سبب ولا سبب سوى الذوق
فيكون مثبتا للحل ولهذا يقول عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له سمى مثبت الحل كالمحرم من يثبت
الحرمة فكان الزوج الثانى مثبتا للحل فيثبت الحل اينما وجد وهذا فى المطلقة ثلثا واضح لانه يحل

وفيما دونها ثبت بالطلاق الاولى من الحل ثابت فيما دونها فان يثبته الزوج الثاني وفيه اثبات الثابت
ح لحل وان كان ثابتا فهو ناقص لوجود سبب الزوال اذا الطلقة والطلقتان يثبت الزوال ولهذا
لا يملك بمجرد العقد من غير بعد الطلقتين وقبلهما يملك فكان الزوج الثاني متمما لهذا الحل الناقص فكان
اثبات ما ليس بثابت فثبت الدخول زيادة بخبر مشهور وجوز الزيادة بمثله لما يعرف في باب النسخ
وما ثبت الدخول بهذا الدليل ان يوصف التحليل وهو محمول بالاجماع ومن صفة الدخول التحليل
وانما قال نقول ان يوصف هذا الدليل اي الحل عملا بنص الكتاب وهو ساكت عن اصل الدخول د
وصفه فرض انكما تركتما العمل بالخاص وعملنا بالخاصين وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تع
جزاء لا بقوله فاقطعوا هذا جواب سؤال ايضا وهو ان الشافعي له قال المامور به القطع وهو
لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الشيء وانه ينبئ عن ابطال العصمة بل فيه اعتبارها
اذ القطع كان لها فمن جعل القطع مبطلا لعصمة المال التي كانت ثابتة قبل القطع بالرأي
وبخبر الواحد فقد ترك العمل بما الامر ترك العمل بالخاص وقلنا ما ابطلنا العصمة بالقطع ليتجه
ما قلت وانما ابطلناها بخاص آخر مقرون به وهو جزاء فالجزاء المطلق ما يجب لله تع بمقابلة
فعل العبد لان المجازي على الاطلاق ولهذا سميت دار الآخرة دار الجزاء لان المجازي هو الله تعالى وحده واذا
كان القطع حق الله تع خالصا كانت الجناية واقعة على حقه حتى يستحق العبد جزاء الله تع
ومن ضرورته تحويل العصمة التي هي محل الجناية الى الله تع عند فعل السرقة حتى تقع جناية العبد على حقه تع
ليستحق الجزاء من الله تع والعصمة واحدة فمتى تحولت الى الله تع لم يبق للعبد والتحقيق فيه حقه بانه بقية لكان العصير
اذا تخمر فلم يجب الضمان رعاية لحقه لانتقال حقه وقد استوفى بالقطع ما وجب بالملك فلا يجب شيء آخر عليه
ووجوب الرد حال قيام المسروق لا يدل على بقاء عصمته فالخمر المغصوبة من المسلم يستردها وان لم يكن معصومة
لان الرد للملك لا للعصمة والضمان للعصمة لا للملك س فان قيل في عصمتين عصمة الله تع وعصمة العبد فكان جنايتين
كما لو قتل مسلما خطأ او صيدا مملوكا في الحرم او شرب خمر ذمي فانه يجب الدية مع الكفارة او الجزاء مع القيمة
او الحد مع الضمان ج في النفس حقان حق الشرع وحق العبد فوجب الضمان والجزاء في قتل الصيد بهتك حرمة
الحرم والضمان باتلاف مال الغير والحد بشرب الخمر صيانة لعقل والضمان باتلاف مال متقوم للذمي جبرا لحقه وهنا
الجناية متحدة لان محلها العصمة وهي واحدة وقد صار لله تع والجناية الواحدة متى اوجبت جزاء الفعل كملا لا
يوجب بدل المحل كقطع اليد قصاصا لا يجب معه بدل المحل وهو الارش ولان الجزاء لغة يستدعي الكمال لانه
من جزى اي قضى وهو الاتمام او من جزأ بالهمزة اي كفى وكمال الجزاء يستدعي كمال سببه وهو الجناية وانه يزيد
الجزاء على الجناية وانه لا يجوز وذا بان يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء عصمة العبد لا يكون الفعل حراما لعينه
بل لغيره وهو المالك فكان مباحا في نفسه فينتفي القطع للشبهة وهو واجب فدل ان الشبهة مزاحمة وان الجناية تمحضت
على حق الله تع ولا يجمع بين العصمتين عصمة الشرع وعصمة العبد لتنافي بينهما لانها تقتضي الحرمة لعينه والاخرى لغيره
فاعتبرنا جانب الشرع فلم يبق عصمة المالك ولم تحول الملك لانا نحول محل الجناية ليقع الجناية على حق الله تع لتكمل الجناية

فيكون كمال الجزاء بمقابلة كمال الجناية ومحل الجناية العصمة فاكتفينا بان تحويل العصمة كاف ولان وجوب
القطع باعتبار محل مملوك من العصمة اذا انتقلت ولم يستحقها المالك كيف يثبت حق خصومته ج المالك غير
معتبر فيه لعينه بل لظهور السرقة بخصومته عند الامام ليتمكن من الاستيفاء حتى لو وجد الخصم بلا ملك يكتفى به
كالمكاتب ومتولي الوقف ولان الجناية يقع على المال والعصمة وصف المال لانها عبارة عن كونه حرام التعرض
فتنتقل دون الملك فهو وصف المالك اذ هو عبارة عن القدرة وهي صفة القادر فلا ينتقل لان المالك ليس
بمحل للجناية ولانه انما ينتقل ما هو قابل للنقل معهود في الشرع والمعهود انتقال العصمة دون الملك
الا ترى ان العصير اذا تخمر يبقى مملوكا ولم يبق معصوما ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع عملا بقوله تع
فان طلقها فلا تحل له فان الفاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الوصل والتعقيب وانما وصل
الطلاق بالافتداء بالمال فاوجب صحة الطلاق بعد الخلع فالشافعي له متى وصله بالرجعي وابطل
وقوعه بعد الخلع لا يكون عملا به ولان بيانا ولذا وجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة وهي
التي زوجت بغير تسمية مهر عملا بقوله تع ان تبتغوا باموالكم فان الابتغاء لفظ خاص وضع
لمعنى خاص وهو الطلب والطلب بالعقد لنوع والباء للالصاق فيقتضي ان يكون المال ملصقا
بالابتغاء فالقول بتراخيه عن الابتغاء الى وجود الوطء كما قاله الشافعي له في المفوضة ترك
العمل بالخاص بالرأي ولا يلزم النكاح الفاسد فانه لا يجب المهر فيه بنفس العقد اجماعا بل بالدخول
لان المراد به الطلب الصحيح وذلك بالنكاح الصحيح ولذا كان المهر مقدرا شرعا غير مضاف
الى العبد عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى
خاص وهو التقدير فالقول بان المهر غير مقدر شرعا كما قال الشافعي ترك للعمل بالخاص وكذا الكناية
في قوله فرضنا لفظ خاص يراد به ذات المتكلم فدل ذلك على ان صاحب الشرع هو المتولي للايجاب
والتقدير وانه لا اختيار للعبد فيهما اصلا بل تقدير العبد اشتغال به اي ان مهور النساء مقدرة معلومة
عند الله تع واذا اصطلح الزوجان على مقدار يظن ما كان مقدارا معلوما عند الله تع لان العباد لا يقدرون ما ليس
بمقدر وعلى هذا قيم الاشياء فانها معلومة مقدرة عند الله تع والمقومون بارائهم مقررون ذلك المقدار
المعلوم المستور عنا فهذا كذلك فمن فوض اثبات وتركه والتقدير فيه الى العبد كما قال الشافعي له فقد ترك
العمل بالخاص وانما العمل بما قلنا ان وجوب اصله وادنى المقدار منه ثابت شرعا لا خيار فيه للزوجين
ولهذا لو تزوج امراة بخمسة دراهم كانت الخمسة مهرا عنده وعندنا يجب عشرة دراهم لان الشارع قدره
بالعشرة لقوله عم لا مهر اقل من عشرة دراهم وهذا لان النساء اماء الله تع ونحن عبيد فكان المهر للمولى و
لهذا خص النبي عم بعدم المهر اظهارا للكرامة وهذا في الابتداء فاما في البقاء فهو حق المراة فتتولى اسقاطه
ومن ذلك قوله تع الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فان الاضافة اليهما تخصيص جانبها بالذكر
بيان ان الاول من جانب الزوج في الخلع فهما ما تناوله اول الاية وهو الطلاق لانه عين وهو النسخ وهذا لان
الخلع يوجد منهما وان تفتد به وقد ذكر فعلهما ولم يذكر فعل الزوج فكان تقريرا لفعل الزوج

على ما سبق وقد سبق الطلاق بجعل الخلع فسخاً كما قال الشافعي لو ترك العمل بهذا الخاص وجعله طلاقاً يكون
عملاً به ولم يصر الطلاق اربعاً لان الله تعالى ذكر التطليقة الثالثة بعوض وبغير عوض وعلى هذا فاعتبر فيما
يكون من هذا الجنس القول في الامر وهو من الخاص فان صيغة الامر لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو طلب
الفعل واعلم ان مسائل الامر خمسة انواع لانه اما ان يكون في بيان نفس الامر وموجبه او بيان المامور به
وهو الفعل او في بيان المامور فيه وهو الزمان او في بيان المامور وهو المكلف او في بيان الآمر وهذا التقسيم ضروري
لان الامر لابد له من ان يصدر من احد وهو الآمر ولابد له ان يصدر بايجاب شيء وهو المامور به ولابد من مكلف يجب
عليه وهو المامور اذ بالامر لا يجب شيء على الآمر وهذا الامر لوجوب فعل على العبد وفعله لابد ان يقع في
زمان وهو المامور فيه فالامر قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل خرج فعل النبي عليه السلام والاشارة
بالقول فانهما ليسا بامر والدعاء والالتماس بقوله على سبيل الاستعلاء فان من قال لغيره افعل على سبيل التضرع لا
يسمى آمراً وان كان اعلى رتبة من المقول له افعل ومن قال لغيره على سبيل الاستعلاء افعل يقال انه امره وان
كان اعلى رتبة منه ولقوله افعل ونحوه يخرج قول من هو مفترض الطاعة لغيره اوجبت عليك ان تفعل
كذا او واجب عليك فعل كذا او اطلب منك ان تفعل كذا فهذا كله طلب تحصيل الفعل وليس بامر وفيه نظر
ضعف قوله انه طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء ونحوه قوله طلب الفعل ممن دونه في الرتبة لجواز
الامر لمن فوقه في الرتبة حتى ينسب الى الجهل والحمق من حيث انه امر من هو اعلى منه ولا يلزم ان الامر
موجود بدون لفظة افعل لانا لا نعني به هذه الصيغة على الخصوص وهو معلوم لمن له ادنى لب الا ترى انه
ذكر صاحب المحصول فيه الوجوب له صيغة مفردة في اللغة وتلك الصيغة هي افعل وقد علم بالبديهة انه لم يرد به تلك
الصيغة الخاصة **فصل** ويختص مراده بصيغة لازمة حتى لا يكون الفعل موجباً خلافاً لبعض اصحاب الشافعي
ان المراد بالامر يعرف بهذه الصيغة فقط ولا يعرف بدون هذه الصيغة عند الجمهور وقال بعض اصحاب
مالك والشافعي لا يعرف المراد بدون هذه الصيغة وعلى هذا يبتني الخلاف ان افعال النبي عليه السلام موجبة ام
لا فعندنا ليست بموجبة لانتفاء الصيغة وعندهم موجبة كالامر لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله ولو لم يكن
الامر مستفاداً بالفعل لما سمي به اذ الامر موجب ولو لم يكن الفعل موجباً كان الاسم لكان هذا اطلاق لفظ
الموجب على غير الموجب ولقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي فهو تنصيص على وجوب الاتباع في افعاله
واذا ثبت استعمال الامر في الفعل كان حقيقة فيه لان ظاهر الاستعمال للحقيقة وعندنا هو حقيقة في القول
فقط لان العبارات انما وضعت دلالات على المعاني المقصودة ليقع العلم لغيره بما في ضميره ولا تقصر
العبارات عن المقاصد والمعاني لان المهملات اكثر من المستعملات ولانه حينئذ يختل الغرض المطلوب
من وضع الكلام وهو ابانة المراد ولا يتحقق انتفاء القصور الا بعد ان يكون لكل مقصود عبارة ثم
سائر مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال مختصة بعبارة وضعت لها والمراد بالامر اعظم المقاصد
لحصول الابتلاء به فاختصاصه بالعبارة احق من غيره فاذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة فيكون
لازمة على معنى انه لا يوجد هذا المعنى بدون هذه الصيغة الا ترى ان الاسم لما كان موضوعاً للهيكل

مخصوص لا يوجد الهيكل المخصوص بدون اسم الا الاسم الا اذا دل الدليل على ان المراد بالامر غير مراد بهذه
الصيغة واذا ثبت انه حقيقة فلا يكون حقيقة في الفعل دفعاً للاشتراك ولانه لو كان حقيقة في الفعل لصح
ان يقال للقائم آمر ولان ما كان حقيقة لشيء لا يصح نفيه عنه بحال كالاب لا ينتفي عنه هذا الاسم بحال و
المجاز يصح نفيه كالجد يسمى اباً ولصح نفيه ثم ههنا لا يصح نفي اسم الامر عن القول المخصوص ولصح عن الفعل
فدل ان الاستعمال فيه مجاز وتوكد للنهي عن الوصال وخلع النعال اي لما واصل وواصل اصحابه انكر عليهم
الموافقة في وصال الصوم فقال اني لست كاحدكم اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني ولما خلع نعليه في الصلوة
وخلع الناس نعالهم قال منكراً عليهم بعدما فرغ ما لكم خلعتم نعالكم ولو كان الفعل موجباً لصار كانه امر
بالوصال وخلع النعال ثم انكر عليهم الوصال والخلع وهو باطل والوجوب استفيد بقوله عليه السلام صلوا لا بالفعل
اذ لو ثبت به وجوب الاتباع لخلا هذا اللفظ عن الفائدة وسمي هو الفعل به مجازاً لان الامر سبب الفعل
واطلاق اسم السبب على المسبب جائز ولا ينكر نسبته مجازاً سـ خولف بين الجمع فقيل في جمع الامر بمعنى
القول اوامر وفي جمعه بمعنى الفعل امور وهو امارة الحقيقة في كل واحد ج لا نسلم انه امارة الحقيقة
فصل في موجب الامر موجبه الوجوب لا الندب والاباحة والتوقف سواء كان بعد الحظر او قبله
لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر بالنص واستحقاق الوعيد لتاركه ودلالة الاجماع والمعقول واذا اريد
به الاباحة او الندب فقيل انه حقيقة لانه بعضه وقيل لا لانه مجاز واصل الكلام في هذا الفصل ان في
مواضع احدها في خصوص المراد بهذه الصيغة فقال الجمهور لما ثبت خصوص الصيغة ثبت
خصوص المراد وقال بعض الشافعية انه مجمل في حق الحكم فيتوقف حتى يتبين المراد بالدليل لان هذه
الصيغة استعملت لمعان مختلفة للايجاب والندب والاباحة والتقريع والتوبيخ والسؤال والالحاح والتكوين
والاشهاد وهو لنا في الدنيا والندب لثواب الآخرة والتسوية والاهانة والتعجب والاخبار والاحتقار والانذار
لقوله تعالى اقيموا الصلوة فكاتبوهم فاصطادوا واستفزز من استطعت اي ازعج الى المعاصي بصوتك بدعائك فهذا
على الاستبعاد عن ان يملك او يقدر عليهم كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر ربنا تقبل منا فات بها من المغرب كن فيكون واشهدوا اذا تبايعتم اصبروا او لا تصبروا ذق انك انت العزيز
الكريم اسمع بهم وابصر فليضحكوا قليلاً القوا ما انتم ملقون تمتعوا وللتمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي
فاذا اختلف وجوه الاستعمال صار مجملاً في حق الحكم ولا يتعين لشيء منها الا بدليل ولنا ان العبارات
كما لا تقصر عن المعاني فكذا كل عبارة تكون لمعنى خاص باعتبار الوضع ولا يثبت الاشتراك الا بعارض
اختلاط القبيلتين او للابتلاء به او لغفلة من الواضع وصيغة الامر من لفظ خاص من تصاريف الفعل
فيكون لمعنى خاص باعتبار الوضع واستعماله لمعنى آخر بطريق المجاز ومتى وقع التعارض بين الاشتراك
والمجاز فالمجاز اولى لانه اغلب وابلغ والاشتراك يخل بالتفاهم ويحتاج الى قرينتين وثانيها
في تعيين المراد فقال بعض اصحاب مالك موجبه الاباحة لان الامر لطلب الوجود المامور به
من المامور ولا وجود الا بان يتمادى عليه ضرورة وادناه الاباحة

وقال اكثر الاشعرية والمعتزلة حكمه الندب لان الامر لطلب الفعل فلا بد من اثبات ما ترجح
الفعل على الترك وذا قد يكون بالالزام وقد يكون بالندب وهو ادنى فيثبت لتيقنه وعندنا موجبه الوجوب
لان الامر لما كان لطلب المامور به فمطلقه ينصرف الى الكامل من الطلب لانه لا قصور في الصيغة
ولا في ولاية المتكلم فانه مفترض الطاعة يملك الالزام والكامل فيما قلنا لانه مطلوب من كل وجه فاما
الطلب على وجه فيه رخصة الترك وهو الندب فهو طلب من وجه دون وجه والموضوع للشيء محمول على الثابت
من كل وجه وفيه رعاية الاحتياط ايضا ثم عند مشايخ العراق من اصحابنا انه حكمه وجوب العمل والاعتقاد قطعا
وعند مشايخ سمرقند منهم الشيخ ابو منصور ره حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا على طريق التعيين بل نعتقد على
الابهام ان ما اراد الله تعالى من الايجاب او الندب حق ولكن ناتي بالفعل لا محالة لان هذه الصيغة ليست
للوجوب بعينها فيها لو جاز بلا وجوب بل عند تجردها عن القراين واحتمال وجود القرينة قائم الا ان
مجرد الاحتمال غير معتبر عند مشايخ العراق لما ترى الا ترى ان المرئي في الكرة الثانية يحتمل ان يكون غير
ما كان في الكرة الاولى لجواز ان يذهب به ويخلق غيره مكانه بلا تفاوت ولا يشكل انه في الكرة الثانية
عين ما كان في الكرة الاولى فظهر ان الاحتمال الناشي من غير دليل ظاهر باطل والدليل على انه للوجوب
انتفاء الخيرة عن المامور بالامر بقوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة
من امرهم والقضاء عبارة عن الحكم والندب والاباحة لا ينفيان الخيرة واستحقاق الوعيد لتاركه لقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد لتاركه والوعيد لا يستحق
الا بترك الواجب والمراد بالامر امر الرسول عم فانه بناء على قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم
بعضا ولان تارك المامور به عاص وفاسق لقوله تعالى افعصيت امري لا يعصون الله ما امرهم لا اعصي لك امرا ففسق
عن امر ربه ومما يستحق الوعيد بالنص ولانه لا يكون عاصيا وفاسقا بترك الامتثال الا ان يكون موجبه
الالزام ولان الفقهاء اسم لفعل حرام وكذا المعصية ولو لم يجب الايتمار لم يكن خلافه حراما ودلالة او يطلب ح
الاجماع فان من اراد تحصيلا من غيره لا يجد لفظا موضوعا له ظاهرا مراده سوى قوله افعل فدل ان هذه
الصيغة موضوعة لهذا المعنى والدليل المعقول وهو ان تصاريف الافعال وضعت لمعان على الخصوص
فلفظ الماضي موضوع للمضي وكذا لفظ الحال للحال واحتمال ان يكون للاستقبال لا يخرج عن موضوعه
ثم سائر المعاني التي وضعت لها الالفاظ كانت لازمة لمطلقها الا ان يقوم الدليل بخلافه وكذا معنى
طلب المامور به لهذه الصيغة يكون حقا لازما لها على اصل الوضع س هذا انما يصح ان لو
وضعت هذه الصيغة لطلب المامور به ج انه معنى مطلوب وقد مست الحاجة الى التعبير
عنه فوجب ان يكون له صيغة مفردة وتلك الصيغة افعل او غيرها وبطل الثاني اجماعا فتعين
الاول ولان موجب الامر الايتمار لغة يقال امرته فايتمر كما يقال كسرته فانكسر وهدمته فانهدم
فهذا يقتضي ان لا يتحقق الامر بدون الايتمار كما لا يكون الكسر بدون الانكسار الا ان الوجود
لو اتصل بالامر لسقط الاختيار من المامور وللمامور عندنا ضرب من الاختيار وان كان ضروريا

لانه خلقه مختارا فكان مجبولا عليه وليس له اختيار كلي لانه من خواص الالوهية ولكن له الاختيار
بقدر ما ينتفي به الجبر ويستحق الثواب بان يدام على الايتمار فتراخي الوجود الحقيقي ليكون اختياره
تفاديا عن الجبر ويبقى الوجوب المفضي الى الوجود حكما له قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن الا يرى
انه لما ابتلانا الله تعالى على الاختيار له ابتلانا على الايتمار مقرونا يقال كن فيكون فلو لم يكن الوجود مقصودا
بالامر لما استقام ان يكون مجازا عن سرعة الايجاد كما ذهب اليه الشيخ ابو منصور والقاضي
ابو زيد ره والمعنى ان ما قضى من الامور واراد كونه يتكون من غير توقف ولا قول ثمة لان المعدوم لا يؤمر
او لما استقام قرينة للايجاد كما هو مذهب الفقهاء فعندهم ان الايجاد التكوين وخطاب كن من غير
تشبيه كما زعمت الكرامية بان كلامه حادث في ذاته ولا تعطيل كما زعمت المعتزلة فعندهم انما صار
متكلما بخلق هذه الحروف في اللوح وهو تعطيل اذ المتصف بالتكلم من قام الكلام بذاته وقد اجرى سنته
ان يقول في الايجاد كن فنؤمن به كما نطق به النص وما هو كاين في علم كالموجود فصح الخطاب وفائدته
اظهار العظمة واعلام الملائكة بذلك الفعل وقال ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره فجعل القيام
موجب الامر فيما ان اختيار له او هو دليل على حقيقة الوجود مقصودا بالامر ليس الايتمار ليس موجب الامر
لانه كما يقال امرته فايتمر يقال امرته فعصى وليس العصيان موجب الامر ج انما يقال امرته فعصى لما مر ان الايتمار
تراخى الحقيقي اختيارا وجاز ان لا يختاره الايتمار وتمسكوا بقوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
عند كل صلاة على انه للوجوب فان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيلزم انتفاء الامر لوجود المشقة لكن
السواك مندوب فيلزم ان لا يكون المندوب مامورا واذا ثبت هذا ظهر ان الامر لا يحصل الا عند الوجوب
وهو لا يتم لانه اعلمهم ارادة الوجوب بقرينة الامر لوجود المشقة وقول الواقفية يفضي الى التوقف
في النهي ايضا للاحتمال لانه يجيء للحظر وللكراهة وللشفقة كالنهي عن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي في نعل
واحد فيتحد موجبهما وهو باطل اذ حكم احد الضدين يخالف حكم الاخر وما عبر الواقفية من الاحتمال يبطل
الحقايق كلها فانه من حقيقة الا ويحتمل المجاز وما ذكروا من الاحتمال نعتبره في ان لا نجعله محكما بمجرد الصيغة
لا في ان لا نثبت موجبه اصلا وثالثها ان الامر بعد الحظر وقبله سواء فيكون للايجاب في الحالين وقال بعض
الشافعية انه للاباحة لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ولانه لازالة الحظر وهي من ضرورة الاباحة ولنا ان مقتضى
هذه الصيغة الالزام لما مر ولم تتفاوت صيغة الامر بعد الحظر وقبله فلا تتفاوت حكمه والاباحة
فيما ذكروا للاجماع او لان في الاصطياد شرع لنا لا علينا وما شرع لنا لا يصلح ان يجب علينا
على ان الامر بعد الحظر كما ورد للاباحة ورد للوجوب فان الامر لقتل شخص حرام القتل بالاسلام
او بعقد الذمة بارتكاب سبب موجب للقتل كالردة وقطع الطريق والزنا والقتل بغير حق
للوجوب وان ورد بعد الحظر تعارضا وسلم المقتضي للوجوب ورابعها انه اذا اريد بالامر
الاباحة او الندب فقيل انه حقيقة لانه بعضه لان في الايجاب هذا وزيادة فكان
قاصرا لا مغايرا وقال الكرخي والجصاص انه مجاز لانه لا يجوز نفي ما هو حقيقة ولو قال

ما امر الله تعالى بصلاة الضحى كان صادقا فدل انه مجاز لانه جاز اصله ونفيه اداه وما ذكرانه بعضه قلنا
ناطلاق اسم الكل على البعض مجاز **فصل** في موجب الامر في حكم التكرار الصحيح ان الامر بالفعل
لا يقتضي التكرار ولا يحتمله سواء كان معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او لم يكن ولكنه يقع على اقل
جنسه ويحتمل كله بدليله وقال بعض مشايخنا انه لا يوجبه ولا يحتمله الا ان يكون معلقا بشرط لقوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا اقم الصلوة لدلوك الشمس فانها يتكرر بتكرر ما قيدت به وقال الشافعي لا يوجب التكرار ولكنه
يحتمله وقال بعضهم مطلقه يوجب العموم والتكرار الا بدليل وهو محكي عن المزني حتى اذا قال لامرأته طلقي نفسك
تملك ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا جملة او متفرقا عند هؤلاء وعند الشافعي يحتمل الثلاث والمثنى
حتى اذا نوى الزوج الثلاث او المثنى تقع وعندنا تقع على الواحدة الا ان نوى الثلاث ولا يعمل نية التثنية
الا ان تكون المرأة امة احتجوا بحديث الاقرع لو حيث سأل رسول الله عليه السلام عن الحج افي كل عام ام مرة
فقال بل مرة ولو قلت في كل عام لوجب ولو وجب ثم تركتم لضللتم فلو لم تكن صيغة الامر في قوله عليه السلام حجوا
موجبا للتكرار لما اشكل عليه فقد كان من اهل اللسان ولو لم يكن محتملا له لكان عليه السلام سؤاله عما ليس من
محتملات اللفظ فحين اشتغل ببيان معنى دفع للحرج في الاكتفاء بمرة دل ان موجبه التكرار ولان صيغة
الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر فقوله طلقي اي افعلي الطلاق والمختصر كالمطول واسم الفعل عام
يوجب القول بعمومه كسائر الفاظ العموم والتكرار من ضرورات العموم غير ان الشافعي يقول المصدر نكرة لانه
ثبت ضرورة وبالمنكر يحتمل الخصوص والنكرة في الاثبات يوجب للخصوص على احتمال العموم ولانه لا فرق بين
دخل وادخل الا في الخبرية والامرية باجماع اهل اللغة ومن قال دخل زيد الدار لم يقتض التكرار ولكن
يحتمل انه دخلها مرارا فكذا ادخل يكون طلب الدخول على احتمال ان يكون المراد مرارا ثم الموجب ما هو
المتيقن دون المحتمل وهذا خلاف النهي فان النكرة في النفي تعم ولنا ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر
الذي هو فرد ومعنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان وذلك الفرد الحقيقي او الاعتباري وهو الجنس والمثنى بمعزل
منهما لانه عدد محض وبين الفرد والعدد تناف فكان يحتمل العدد الفرد فكذا عكسه وهذا لان الثابت
بطلب الفعل والتكرار خارج عن صفة للفعل ولا دلالة للموصوف على الصفة ولهذا تصح نية الثلاث لانه
جنس طلاقها فصار من حيث الجنس واحدا وان كان له اجزاء حقيقة الا ترى انك اذا عددت الاجناس
كان هذا باجزائه جنسا واحدا فانك تقول التصرفات المملوكة النكاح والطلاق وكذا وكذا
كما انك تقول نعمة الله الماء والطعام وكذا وكذا فوقوع هذا الاسم على الثلاث باعتبار انه
واحد لكن الواحد فرد حقيقة وحكما فكان احق بالاسم الفرد عند ان طلاق من الثلاث
والثلاث فرد حكما فكان محتملا فيصار اليه عند النية وما بينهما وهو الثنتان فعدد
محض ليس بفرد حقيقة حتى يكون موجبا ولا حكما حتى يكون محتملا الا ان تكون المرأة
امة لان ذلك كل طلاقها فالثنتان في حق الامة كالثلاث في حق الحرة وعلى هذا سائر

اسماء الاجناس اذا كان فردا صيغة كمن حلف لا يشرب ماء او الماء فانه يقع على الاقل ويحتمل الكل
حتى يقع على قطرة عند الاطلاق ولو نوى جميع المياه بصدق فاما لو نوى قدرا من الاقدار المتخللة
بين الحدين كالو نوى كوزا او كوزين او قدحا او قدحين لا تعمل نيته لخلو المنوي عن صفة الفردية حقيقة
او حكما ومثله لا اكل طعاما ونحوه او دلالة كمن حلف لا اتزوج النساء ولا اشتري العبيد ولا اكلم بني ادم
ولا اشتري الثياب فانه يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا الجمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا
اذا بقيناه جمعا الغا معنى التعريف المستفاد بالالف واللام او الاضافة واذا جعلناه جنسا كان فيه رعاية
الامرين اما التعريف فلانه يعرف هذا الجنس المذكور واما الجمعية فلان كل جنس يتضمن معنى الجمع فكان
العمل بهما اولى من اهدار احدهما وقد قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وذلك يختص بالجمع وما تكرر
من العبادات كالصلوة والصوم ونحوهما فباسبابها لا بالاوامر وهذا لان كل صلوة يتكرر بتكرر
وقتها الذي جعل سببا لها وكذا الصوم يتكرر بتكرر وقته الذي جعل سببا له وهو شهر رمضان
وكذا في العقوبات ولو كان التكرار باعتبار الامر لزم ان يستغرق الاوقات بحيث لا يخلو وقت عن وجوب
المأمور به اذ ليس في اللفظ اشعار بوقت معين وليس بعض الاوقات بالتعيين اولى من البعض وهو
باطل بالاجماع وانما اشكل عليه لانه فرع له انه من الجائز ان يكون سبب الحج ما يتكرر وهو وقته كالصوم
والصلوة ومن الجائز ان يكون سببه ما لا يتكرر وهو البيت فبين النبي عليه السلام بقوله مرة ان السبب هو
البيت وقولهم ان لا نضم فيه ضم لانهما للطلب ممنوع او مردود بانه قياس بالفرق فالانتهاء عن الفعل
ابدا ممكن والاشتغال ابدا لا ولا يقال ان من نهي عن شيء والنهي لم فيلزم التكرار لانه ممنوع وكذا
اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد لانه فرد فلا يراد بآية السرقة الا سرقة واحدة لان الكل غير
مراد بالاجماع وبالفعل الواحد لا يقطع الايدي واحدة دون تعيين اليمنى بالاجماع فالقول بقطع اليسرى بهذه
الآية مردود وما قالوا ايضا ان يقال افعل دائما او لا دائما ولو دل على التكرار لكان الاول تكرارا والثاني
نقضا له قلنا لانهم يقولون الاول بيان تقرير كقولك جاءني زيد نفسه والثاني بيان المجمل كقولك انت طالق
ان دخلت الدار وموجب الامر على ما قلنا من الوجوب وعدم التكرار يتنوع نوعين احدهما يرجع الى الصفة
قائمة بالموجب وهو نوعان اداء وقضاء وثانيهما يرجع الى الصفة قائمة بغير الموجب وهو نوعان موقت
وغير موقت **فصل** في حكم الامر وحكم الامر نوعان اداء وهو تسليم نفس الواجب بالامر وقضاء
وهو تسليم مثل الواجب به قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وهو في تسليم اعيانها
الى اربابها ورد الغاصب عين ما غصب اداء ورد المثل بعد هلاك العين قضاء وقد يدخل النفل
في قسم الاداء عند من جعل الامر حقيقة في الندب او انه باجتماع تسليم عين ما ندب الى تسليمه
ولا يدخل في قسم القضاء لان النفل لا يضمن بالترك ويستعمل احدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز
الاداء بنية القضاء وبالعكس في الصحيح لوجود التسليم فيهما قال الله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا
اي اديت اذ الجمعة لا تقضى فالقضاء لفظ مشترك يستعمل بمعنى الاتمام والالزام والاحكام وهذه المعاني

لاندم

موجود في الاداء ويستعمل الاداء في القضاء مجازا كما يقال ادى ما عليه من الدين والديون تقضى بامثالها
فاداء الدين نفسه محال فيكون القضاء مرادا مجازا فيع الاداء معنى الاستقصاء وشدة الرعاية في الخروج
عما لزمه وذا بتسليم عين الواجب كما قيل في الثلاثي منه الذئب تادى للغزال يأكله اي يختال و
يتكلف ليختلم واما القضاء فلا ينبئ عن شدة الرعاية بل ينبئ عن الاحكام قال الشاعر وعليهما
مسرودتان قضاهما اي احكم صنعتهما وفيما غير العبادة فان الاتيان بمثل ما فعل اولا مع نقصان فاحش
ذاتا او صفة الكمال وهذا لانه اذا وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه ناقصا نقصانا
فاحشا يجب عليه اعادته في وقته والقضاء يجب بالسبب الذي وجب به الاداء عند الجمهور وقال
العراقيون يجب بنص مقصود غير الامر الذي به وجب الاداء لان القربات عبادة فلا تقضى الا بمثل
هو عبادة ولا يصير المثل عبادة الا بالنص وكيف يكون مثلا لها بالقياس وقد ذهب فضل الوقت
وهذا لان في التنصيص على التوقيت اشعارا لفضيلة الوقت وبتخيير القربة في ذلك الوقت لهذا
لا يكون قربة قبل وقتها فكذا بعده والضمان يعتمد المماثلة وقد فاتت ولنا ان الله تعالى اوجب القضاء
في الصوم والصلوة بالنص بالمثل قال الله تعالى فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوته او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وهو معقول فان الاداء كان فرضا عليه في الوقت وليس المقصود
عين الوقت لعين العبادة في كونه عملا لخلاف هوى النفس على وجه التعظيم لله تعالى وهو لا يختلف
باختلاف الاوقات ومعلوم ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا باسقاط من له الحق او بتسليم الحق
المستحق ولم يوجد واحد منهما فبقي مضمونا عليه بعد خروج الوقت فاذا بقي مضمونا وهو قادر على تسليم
مثله من عنده لان النفل مشروع له من جنسه امر يصلح مثالا لما عليه ولانه نص مثال لما عليه
كان صنوف العباد وسقط فضل الوقت للعجز لا الى مثل له عند المتوقت فاوجبنا عليه ما قدر عليه
ومواصل الواجب واسقطنا عنه ما لم يقدر عليه وهو وصف الفضل اذ الوصف تبع الاصل
فلا يوجب عدمه عدم الاصل وهذا لان خروج الوقت قبل الاداء لا يسقط الاداء بعينه
بل باعتبار الفوات فيتقدر بقدر ما يتحقق منه الفوات وهو فضيلة الوقت فلا يبقى ذلك ه
مضمونا عليه الا في حق الاثم اذا فوته عمدا فاذا عقل هذا في المنصوص عليه تعدى الحكم الى
الواجبات بالنذر المؤقت من الصوم والصلوة والاعتكاف وهذا اشبه بمسائل اصحابنا
ولهذا لو فاتت صلوة الليل من القوم يقضونها بالنهار بالجماعة جهر امامهم وبالعكس
لا يجهر ومن فاتته صلوة في السفر يقضيها في الحضر بركعتين وبالعكس يقضي اربعا
ولهذا قلنا ان صلوة فاتت عن ايام التشريق يقضيها بلا تكبير لان الجهر بالتكبير غير
مشروع في غير ايام التكبير فيمضي الوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط ولم يسقط ما قدر عليه بهذا
العذر وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود
شرطه الى الكمال لا لان القضاء وجب بسبب آخر اي اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف فانه يقضي اعتكافه

ولا يجزيه

ولا يجزيه في رمضان الثاني ثم قال يجب القضاء بنص آخر واثر هذا وجب القضاء بالنذر لانه
لو وجب القضاء به لجاز في رمضان الثاني لان الثاني مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه سمعنا عليه فدل
انه انما لم يجز لان وجوب القضاء بدليل آخر وهو النذر والنذر سبب لوجوب قضاء مطلق عن الوقت
اي لا يتعين وقتا دون وقت فصار كالنذر بالاعتكاف مطلقا بان قال لله علي ان اعتكف شهرا ثم لو اعتكف
في رمضان لم يجز كذا ههنا ونحن نقول وجب القضاء ههنا بالسبب الذي اوجب الاداء وهو النذر الا ترى انه
قضاء يجب بالفوات حتى لو مات مرض او اغمي عليه في الشهر كله والفوات لا يوجب الضمان كالعبد الجاني اذا مات
وكمال الزكوة اذا هلك وبالنفوت اخرى نظيرا ان القضاء يجب بما به وجب الاداء لا بالتفويت وانما لم يجز في
رمضان الثاني لان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف اثره وجوب الصوم لانه
شرط الاعتكاف الواجب بالنذر والتزام المشروط التزام الشرط كالتزام الصلوة التزام الوضوء وانما لم يجب
الصوم قصدا في نذر اعتكاف رمضان لان الوقت وقت الصوم فرضا فوجد شرطه فاستغنى عن ايجاد شرطه قصدا
كما لو دخل وقت الصلوة وهو متوضئ وهذا لان الشروط يراعى وجودها لا وجودها قصدا فسقط الصوم
المقصود بهذا العارض وهو شرف الوقت وهذا الشرف قد فات بحيث لا يمكن اكتسابه الا بالحيوة الى العام
الثاني وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدرة عليه بالشك واذا فات ذلك الشرف بقي
الاعتكاف واجبا عليه مطلقا واذا بقي عليه مطلقا يجب عليه الصوم المقصود اذ الموجب له موجود وانما لم يظهر
عمله لمانع فاذا زال المانع يعمل الموجب عمله فلم يجزه رمضان الثاني كما لو نذر ان يعتكف شهرا وكان عليه هذا
احوط الوجهين اي يحتمل ان لا يقضي كما قال ابو يوسف وزفر اذا فات شرف الوقت وبقي الاعتكاف بغير
صوم وهو غير مشروع فيبطل نذره ويحتمل ان يقضي لان بفوات الشرف لا يبطل الاصل فالقضاء احوط الوجهين
لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وهو فضل هذا الصوم على غيره في الحديث من افطر يوما من رمضان
لم يقضه صيام الدهر كله احتمل غيره ان السقوط حتى لو لم يصم ولم يعتكف يقضي في غير رمضان مع الصوم
يجوز اجماعا فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف وهو عدم وجوب الصوم بالاعتكاف لان يحتمل السقوط
والعود الى الكمال وهو وجوب الصوم القصدي اولى لان هذا نقصان يعود الى الكمال والاول كمال يعود الى
النقصان فاذا عاد الى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني والاداء في العبادات في الامر المؤقت يكون في الوقت
وفي غير المؤقت في العمر لان جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو مؤقت والاداء ثلاثة انواع كامل وقاصر واداء يشبه
القضاء فالكامل ما يؤديه الانسان بوصفه كما شرع كالصلوة بجماعة والقاصر ما تمكن النقصان في صفته
كاداء الصلوة منفردا فانه قاصر لنقصان في صفة الاداء فهو مأمور بالاداء بالجماعة ولهذا لا يجب الجهر
على المنفرد ويجب على من يصلي بجماعة واكتساب الواجب مستجلب للثواب والمنفرد لا يتمكن منه لانه لم يجهر
فظاهر وان جهر فكذلك لانه لم يأت بالواجب فلم يحرز ثوابه واداء المسبوق قاصر لانه منفرد حتى يقرأ ويسجد
للسهو وان اقتدى بالامام في اول الصلوة واداها معه فهو مؤد اداء محضا ومن اقتدى بالامام في اول الصلوة
ثم نام خلفه حتى فرغ الامام او سبقه الحدث فذهب وتوضأ ثم جاء بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء

لانه باعتبار الوقت مؤدٍّ وباعتبار انه مدرك ما فاته مع الامام قاضٍ ولهذا لا يقرأ ولا يسجد للسهو
ولا يتغير فرضه بنية الاقامة في هذه الحالة الا ان يتكلم او لم يفرغ الامام بعد فح يصلي اربعا واصله ان المثل
بطريق القضاء انما يجب بما وجب به الاداء فلما لم يتغير به صلاة لا يتغير المثل وقبل فراغ الامام نية الاقامة
تغير الفرض في حق الاصل وهو الامام فتغير في حق من يقضي ذلك وبعد الفراغ نية الامام لا تغير الفرض
في حق الاصل فكذا في حق من يقضي ذلك الا ان يتكلم فح يبطل معنى القضاء ويعود الامر الى الاداء فيتغير
بالمغير لقيام الوقت ولو كان هذا الرجل مسبوقا صلى اربعا سواء فرغ الامام او لا تكلم او لا لانه مؤد
اداء قاصرا فنية الاقامة اعترضت على الاداء فتغير وسمي قضاء في قوله عليه السلام وما فاتكم فاقضوا مجازا
لما فيه من اسقاط الواجب وهذا الانقسام يدخل في حقوق العباد ايضا فرد عين المغصوب والمبيع
على الوجه الذي ورد عليه الغصب والبيع اداء كامل ومثله تسليم المسلم فيه وبدل الصرف اذ الاستبدال
فيهما حرام شرعا فجعل كان المقبوض عين ما تناوله العقد حكما وان كان غيره حقيقة اذ العقد تناول الدين
والمقبوض عين والقاصر رد عين المغصوب مشغولة بجناية كانت عند الغاصب لانه اداه لا على الوصف
الذي وجب عليه اداؤه ولوجود اصل الاداء اذا هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية ~~يرجع المالك~~
برئ الغاصب عن الضمان ولتقصيره في الصفة اذا دفع الى ولي الجناية يرجع المالك على الغاصب بقيمته
كان الرد لم يوجد وتسليم المبيع مشغولا بالجناية او الدين بان يستهلك مال انسان او المرض لانه سلمه على
غير الوصف الذي هو مقتضى العقد حتى اذا هلك في ذلك اليوم بان قتل بسبب تلك الجناية او بيع في الدين
بطل التسليم عند ابي حنيفة رحمه الله فيرجع بجميع الثمن لان الاداء كان قاصرا فاذا هلك بسبب مضاف
الى ما به صار الاداء قاصرا جعل كان الاداء لم يوجد وعندهما هذا تسليم كامل لان العيب لا يمنع تمام التسليم
وهو عيب عندهما فيرجع بالنقصان واداء الزيوف في الدين لانه دون حقه في الصفة ولهذا قال ابو حنيفة و
محمد رحمهما الله انها اذا هلكت عند القابض ثم علم لم يرجع بشيء لانه اداء باصله لانه من جنس حقه وبطل
حقه في الجودة لانها لا مثل لها صورة ولا معنى وقال ابو يوسف رحمه الله استحسن ان يرد مثل المقبوض ويطالبه
بالجياد احياء لحقه في وصف الجودة قلنا فيه ابطال الاصل المتبوع للوصف التابع ونقض الانسان لنفسه
اذ المقبوض ملك القابض وهو عكس المعقول ونقض الاصول واذا امهر عبد الغير ثم سلمه بعد الشراء فانه اداء حتى
تجبر على القبول ويلزمه تسليمه اليها لانه عين حقها وتقرر على الاصل قبل حصول المقصود بالملك فبطل
حكمه شبيه بالقضاء لانه مملوكه قبل التسليم حتى نفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها ولو كان اباها لا يعتق عليها لانه
في معنى المثل اذ تبدل الملك يوجب تبدلا في العين كما كان في نص بريرة رضي الله عنها ولو قضي لها بالقيمة
ثم ملكه الزوج لا يعود حقها اليه لتقرر حكم التلف ويتصل بالاداء اطعام الغاصب المالك الطعام المغصوب
من غير ان يعلم فانه اداء للعين المستحق بالغصب وذلك لانه اتلفه ولا يبقى للمالك بعد عليه شيء والشافعي رحمه الله
يأبى ذلك لان الاداء المستحق ما مور به شرعا والموجود منه غرور والمغرور يرغب في اكل مال الغير ما لا يرغب في اكل مال نفسه
ولو علم انه ملكه لما اكل فلا يجعل ذلك اداء للمأمور به نفيا للغرور ولكن يجعل ذلك استعمالا منه غاصبا للمالك العادل

قلنا

فكانه تناول بنفسه فيما كر عليه الضمان وقلنا هذا اداء حقيقة لوصول عين ماله الى يده ولو كان قاصرا
لتم بالهلاك ولكنه تم وهو كامل في الاصل والغرور انما وقع لجهل المغصوب منه لا لنقصان في تمكينه فلا يخرج
به من ان يكون فعله اداء للمأمور المستحق كما لو اشترى عبدا ثم قال البائع للمشتري اعتق عبدي هذا واشار الى المبيع
فاعتقه المشتري ولا يعلم به فانه يجعل قابضا وان كان هو مغرورا بما اخبر البائع به ولكن ثبت قبضه بالاعتاق
وجهل المشتري غير مؤثر في ذلك وسمي اعادة قضاء مجازا هذا اذ الواجب وضع الطعام بين يديه وتمكينه منه والرد
بناء على جهله فيكون الغرور فيه غير الاداء ولا خلل في المأمور به وكفى بالجهل عارا ولكن يصلح عذرا في تبديل اداء الفرض
وهو رد العين الى المالك وهذا لانه متى ادى بعد اوان الفرض فلو اعتبرنا جهله يكون تبديلا لا داء الفرض اللازم
والقضاء ايضا انواع ايضا بمثل معقول وبمثل غير معقول وما هو بمعنى الاداء فالاول كقضاء الصوم للصوم
والصلاة للصلاة والثاني كالفدية للصوم في حق الشيخ الفاني واحجاج الغير بالمال لانا لا نعقل المماثلة بين
الصوم والفدية لان الاول وصف وهو وسيلة الى الجوع والثاني عين وهو وسيلة الى الشبع وكذا الاحجاج لانه مشتمل
على افعال الحج وهي اعراض ويبقى نفعه الى المحجاج وهي مال عين لكن النص ورد بجواز الفدية عن الصوم قال الله
تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال ابن عباس رضي الله عنه اي يطوقونه ولا يطيقونه فان الصوم
واجب بالاداء لانه وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا يجوز ان يجب على غير المطيق لانه تكليف العاجز
فيتعين وجوبه على المطيق ووجوبها على غير المطيق ومثله جائز في موضع لا يشكل كقوله تعالى يبين الله لكم ان
تضلوا اذ البيان للهداية لا للضلالة وثبت في الحج ايضا بحديث الخثعمية حيث قالت يا رسول الله ان ابي
ادركه الحج وهو شيخ لا يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم فقال عليه السلام فدين الله احق ولهذا قلنا ان ما لا يعقل مثله يسقط كالنقصان
بترك الاعتدال في الصلاة لانه ليس لذلك الوصف منفردا عن الاصل مثل لا صورة ولا معنى ولهذا قال ابو حنيفة
وابو يوسف رحمهما الله فيمن زكى خمسة زيوفا عن خمسة جياد يجوز ولا يضمن شيئا لان الجودة لا يستقيم اداؤها
بمثلها صورة لانها عرض يستحيل قيامها بذاتها ولا بمثلها قيمة لكونها غير متقومة عند المقابلة بجنسها واوجب
محمد رحمه الله قيمة الجودة احتياطا لان الجودة متقومة من وجه كما في المريض وغير متقومة من وجه كما في الربا فيحتاط
في حق الله تعالى اذ الربا لا يجري بين العبد وسيده وقال الا ان الله تعالى عاملنا معاملة المكاتب بدليل الاستقراض
في قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا ولهذا قلنا ان رمي الجمار لا يقضى والوقوف بعرفة والاضحية
كذلك لانه لا مثل لها في غير تلك الايام ووجوب الدم بترك الرمي وسجود السهو بترك التعديل لا باعتبار انها
بمثابة الفائت وتقوم مقامه بل لجبر النقصان بالنص والثالث كقضاء تكبيرات العيد في الركوع وهذا
لان التكبير قد فات عن موضعه لان موضعه القيام ودرجات ومثل الفائت غير مشروع له قربة في حالة الركوع
ليصرفه الى ما عليه بطريق القضاء فينبغي ان يسقط كما قال ابو يوسف الا انها حالة الركوع تشبه القيام حقيقة
لاستواء النصف الاسفل من الراكع كما للقائم وبه يفارق القائم القاعد وحكما لان مدرك الامام في الركوع
مدرك لتلك الركعة فباعتبار هذا الشبه لا يتحقق الفوات فيؤتى بها باعتبار انها اداء الا يرى ان تكبير الركوع

بشرط ان يسلم الجياد للمشتري ويرجع ... وقيمة الردي

محسوب من تكبيرات العيد وهو مؤدّى في حالة الانتقال لأنه محض القيام فإذا كانت هذه الحالة محله
لبعض تكبيرات العيد فيجعلها محله لجميع التكبيرات عند الحاجة احتياطا اعتبارا بشبهة الأداء فالاحتياط
في العبادات أن تجب بالشبهة ولا تسقط بها وكذا السورة أداؤها في الأوليين وجبت في الأخريين لأن
محل القراءة القيام الذي هو ركن الصلاة إلا أنه تعين القراءة في الأوليين لقوله عم القراءة في الأوليين
قراءة في الأخريين أي تنوب عنهما كما يقال لسان الوزير لسان الأمير وخبر الواحد لا يوجب العلم فبقي
للأخريين شبهة المحلية من هذا الوجه فوجب أداؤها اعتبارا لهذه الشبهة لا أنه قضاء من كل وجه إذ ليس
له في الأخريين قراءة مشروعة حتى لو كان المتروك فاتحة سقطت لأنه محل للفاتحة أداء فلو قرأها قضاء لكان
مقرا إما مشروع في صلاة ولا يقضي ثانية لأنه يؤدي إلى تكرار الفاتحة في ركعة واحدة وهو غير مشروع
ووجوب الفدية في الصلاة للاحتياط كالتصدق بالقيمة عند فوات أيام التضحية هذا جواب إشكال
وهو أن الفدية إذا ثبت بنص غير معقول فلم أوجبتم الفدية في الصلاة بلا نص قياسا على الصوم وشرط
صحته أن يكون الحكم في الأصل على وفق القياس فأجاب بأن ثبوت الفدية في الصوم يحتمل أن يكون
معلولا بعلة العجز فإن الصوم عبادة بدنية مقصودة وهي من الخمس التي بني الإسلام عليها فإذا عجز عن
أدائه جعل الشرع الفدية خلفا عنه نظرا له ليتدارك ما فات عنه والصلاة نظير الصوم بل أهم منه لأنها
حسنة لمعنى في نفسها فإنها تتأدى بأفعال وأقوال وضعت للتعظيم والصوم صار عبادة بواسطة قهر النفس
الأمارة بالسوء كي تصير صالحة للخدمة ويكون وسيلة إلى الصلاة ويحتمل أن لا يكون معلولا وما لا ندركه
لا يلزمنا العمل به فلما احتمل الوجهين أمرناه بالفدية احتياطا فلأن يؤدي ما ليس عليه أولى من أن يترك
ما عليه ثم لا نقول في الفدية عن الصلاة إنها جائزة قطعا كما في الصوم بل قال محمد رحمه الله في الزيادات
بأنا نجزيه إن شاء الله تعالى كما قال في أداء الوارث عن المورث بغير أمره في الصوم يجزيه إن شاء الله وهذا
كالتصدق بالقيمة أو بالعين عند فوات أيام التضحية فإن التضحية ثبتت بالنص على خلاف القياس
إذ لا يعقل وجه القربة في الإراقة فكان ينبغي أن تسقط بعد فوات وقتها لا إلى خلف ولكنا نقول جاز
أن يكون التصدق بها أو بقيمتها أصلا لأن شكر كل نعمة إنما يجب بجنسه كشكر نعمة اللسان باللسان
وشكر سلامة الأعضاء بالخدمة وشكر المال بدفع بعضه إلى الفقراء وهذه عبادة مالية حتى شرط
لها الغنى كالزكاة وصدقة الفطر فينبغي أن تكون كذلك إلا أن الشرع نقل من الأصل إلى التضحية في
أيام النحر وهو نقصان في المالية بإراقة الدم عند محمد ووقت للمالية عند أبي يوسف حتى إذا ضحى الموهوب
له لم يرجع عند أبي يوسف رحمه الله وعند محمد يرجع تطييبا للحم حتى لا يتشبع في ضمن إقامة القربة وكيفية
لمعنى الضيافة فإن الناس أضياف الله تعالى بلحوم الأضاحي في هذه الأيام ولهذا كره الصوم فيها لما فيه من
الإعراض عن الضيافة وكره الأكل قبل الصلاة كراهية للأضياف أن يتناولوا من غير طعام الضيافة
واللائق بالكريم أن تكون ضيافته بأطيب الطيب وأزكاه فيعمل معنى القربة من التصدق إلى الإراقة لتطييب
اللحم ظاهرا لكن مع هذا يحتمل أن يكون التضحية أصلا لأنه أمر الله تعالى ولله أن يبتلي عباده بما شاء فلم

فلم يعتبر هذا الموهوم وهو كون التصدق أصلا في أيام النحر في مقابلة المنصوص المتيقن وهو التضحية
فإذا فات المتيقن بفوات وقته عملنا بالموهوم مع الاحتمال احتياطا في باب العبادات والمراد به
التصدق اعتبارا لهذا الاحتمال لا سقوط ذلك مقام الإراقة والدليل على أنه كان بهذا الطريق وهو
مثل للأضحية أنه إذا جاء العام القابل لم يعد الحكم إلى التضحية وهو ناظر على تسليم المثل لكون
التضحية مشروعة خلفا له فلو كانت القيمة خلفا لعاد الحكم إلى الأصل عند القدرة عليه كما إذا قدر على
الصوم يبطل حكم الفدية ولكنه لما ثبت أصلا من الوجه الذي ذكرنا ووقع الحكم به لم يبطل بالشك ومنها
ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق أو بالقيمة وضمان النفس والأطراف بالمال وأداء القيمة فيما إذا
تزوج على عبد بغير عينه هذا بيان أنواع القضاء في حقوق العباد أما القضاء بمثل معقول فنوعان كامل
وهو المثل صورة ومعنى وهو الأصل في ضمان العدوان والقروض تحقيقا للجبر حتى كان بمنزلة الأصل
من كل وجه إذ حق المالك في الصورة والمعنى والمقصود جبر حقه فيراعى فيهما ما أمكن فكان سابقا على
المثل معنى لا صورة وإنما أورد القرض في القضاء وأداء الدين في الأداء لأنه يرد عين ما قبض حكما فكان
رد مثله قضاء وإن جعل عينه حكما وهذا لأن الديون تقضى بأمثالها وقاصر وهو القيمة فيما لا مثل له إذا انقطع
مثله وفيما له مثل لسقوط اعتبار المثل صورة للعجز عن القضاء به فيعتبر المثل معنى وأما القضاء بمثل
غير معقول أي غير مدرك بالعقل إذ العقل يقصر عن دركه لا أن يكون مخالفا للعقل فالعقل حجة كالنقل
ولا يناقض حجج الحكيم فمثل ضمان النفس والأطراف بالمال في حالة الخطأ فإنه ثابت بالنص من غير أن
يعقل فيه المعنى لأن الآدمي مالك مبتذل لما سواه والمال مملوك مبتذل فلا يماثله لأن المالكية سمة
القدرة والمملوكية سمة العجز ولأن الآدمي مفضل على كثير ممن خلق بدون صنع الإسلام ومع الإسلام على جميع
البرية بعد سئل النبي عم أن البشر أفضل أم الملائكة فقال البشر وقرأ قوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا
الصالحات أولئك هم خير البرية فأنى يكون المال المفضول مماثلا لذي الفاضل وإنما وجب المال
بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر ولهذا لم يشرع المال عند احتمال القود لأنه مثل
الأول صورة ومعنى فلا يزاحمه ما لا يماثله بوجه والمطلوب الإحياء والإحياء في القصاص لا في المال
وأما القضاء الذي في معنى الأداء فتسليم القيمة فيما إذا تزوج امرأة على عبد بغير عينه حتى تجبر
على القبول كما لو أتاها بالمسمى وهذا لأن المسمى معلوم الجنس مجهول الوصف والعلم يثبت القدرة
على التسليم والجهل يثبت العجز عنه فباعتبار كون المسمى معلوم الجنس إذا أتاها بالمسمى تجبر
على القبول لأنه أداء وباعتبار كونه مجهول الوصف يتعذر عليها المطالبة بعين المسمى فتكون القيمة
قضاء ولما كان المسمى لا يمكن أداؤه إلا بتعيينه ولا تعيين إلا بالتقويم صارت القيمة أصلا من هذا الوجه
فصارت مزاحمة للمسمى فتجبر على القبول بخلاف العبد المعين لأنه معلوم بدون التقويم فكانت قيمته قضاء
محضا فلا تجبر على القبول إذا أتاها بها إلا عند تحقق العجز عن تسليم المسمى وعن هذا قال أبو حنيفة
رحمه الله في القطع ثم القتل عمدا قبل البرء للولي فعلهما أي باعتبار أن المثل الكامل سابق على القاصر

لأن القطع ثم القتل مثل الأول صورة ومعنى والقتل وحده القطع مثل معنى وقالا لا يقتله ولا يقطعه
لأن القتل بعد القطع قبل البرء يحقق موجب القطع فكان القتل من الولي مثله كاملاً لقيام الجناية حال م
إلى القتل وقال أبو حنيفة رحمه الله هذا اعتبار المعنى وأما من حيث الصورة فالمماثلة تحصل بالقطع
ثم بالقتل والقتل بعد القطع قد يكون محققاً لموجبه لجواز أن يسري القطع إلى القتل ويكون مقصوده
القتل وهذا يوجب أن يقتل ولا يقطع وقد يكون ماحياً أثره أي إذا كان القاتل غير القاطع يجب
القصاص في النفس على الثاني خاصة وهذا يوجب أن يقطع ويقتل لأنه كأنه برأ من القطع ثم وجد
القتل والمماثلة مرعية في ضمان العدوان فخيرناه بين القطع والقتل وبين القتل فحسب ولا تضمن المثلي
بالقيمة إذا انقطع المثل إلا يوم الخصومة عند أبي حنيفة رحمه الله لأن المثل القاصر لم يشرع مع احتمال
الأصل والأصل موهوم بأن يتربص حتى يأتي أوانه وإنما ينقطع الاحتمال بالخصومة عند القاضي وقد
شرحت مذهبهما في الكافي ولنا جميعاً المنافع لا تضمن بالإتلاف بطريق التعدي لأن ضمان العدوان مقدر
بالمثل بالنص والإجماع والمعقول وهو أنه ضمان جبر فيقتضي جبر ما فات لا زائداً عليه إذ لا كسرة الزائد
فلا جبر ضرورة والمنافع لا تضمن بمثلها من المنافع بالإجماع فإن الحجرة المبنية على نقطع واحد لو حجر بأخرى
وأمن لا تضمن منفعته أصلاً الحجرة بالأخرى مع وجود المشابهة صورة ومعنى فلأن لا يضمن بالعين ولا مماثلة
بين العين والمنفعة صورة ومعنى أولى أما الصورة فظاهر وأما المعنى فلأن المنافع أعراض لا تبقى والتقوم
بالعين والعين تبقى وتتقوم بنفسه وليس كذلك صفة التقوم لأن المالية لا تسبق الوجود إذ المال
غير الآدمي خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح والضنة وبعد الوجود التقوم لا يسبق الإحراز لأن ما ليس
بمحرز غير متقوم كالصيد والحشيش والماء والمنافع لا تبقى فلا تحرز فلا تكون متقومة بحال وما ليس
بمتقوم لا يماثل المتقوم ألا يرى أن العين لا يضمن بالمنفعة بطريق العدوان فدل أنه لا مماثلة بينهما
س هي قبل ورود العقد عليها وهو أنه المالية والتقوم لأن ما ليس بمال لا يصير مالاً بورود العقد
عليه كالميتة والدم ج جواز العقد بناء على قيام العين مقام المنفعة بطريق الخلافة للحاجة ولهذا لو قال
آجرتك منافع هذه الدار شهراً بكذا لم يجز فعلم أن العقد يرد على العين ثم ينتقل إلى المنفعة على حسب حدوث
المنفعة شيئاً فشيئاً س جواز العقد عليها في الناس قضاء للحوائج فكانت نا[illegible] والفرق
في الجواز لا في إثبات التقوم لها إذ الاستبدال صحيح بلا تقوم فإن الخلع صحيح بمال متقوم ولا تقوم
للبضع عند الخروج وكذا أخذ العوض عن الدم صحيح وإن لم يكن الدم مالاً فعرفنا أن الاستبدال صحيح
من غير التقوم وقد تقومت المنافع في العقود فعلم أنها كانت متقومة قبل ورود العقد عليها ج
ذلك ثابت بخلاف القياس عند التراضي لأن ماهية التقوم فلا إحراز غير معقول والمنافع لا تقبل الإحراز
وإنما قلنا إنها تقومت في العقد لأن الشرع ما شرع ابتغاء الأبضاع إلا بالمال المتقوم حيث قال أن تبتغوا
بأموالكم وإنما أضاف إليها بواسطة الإجارة شرع الابتغاء بالمنافع بقوله على أن تأجرني ثماني حجج ولكنها
تقومت في العقد عند التراضي بخلاف القياس فلا يقاس عليه ضمان العدوان لأن للرضا أثراً في إيجاب أصل

حتى يجب المال بالشرط مقابلة بغير مال كما في الخلع والصلح عن دم العمد والفضول فيصح بيع عبد قيمته
ألف بألوف والفاضل على الألف وجب بالشرط عند الرضا بدون أن يقابله شيء من المال وفي ضمان العدوان ليس
شيء من ذلك بحال فلم يستقم القياس لأنه لا تقوم إلا بوصف يقع به الفرق بين الفرع والأصل وكل قياس
هذا شأنه فهو باطل كما قال بعض أصحاب الشافعي في مس الذكر أنه حدث لأنه مس الفرج فكان حدثاً كما لو مسه
وهو يبول والقصاص لا يضمن بقتل القاتل أي لو قتل من عليه القصاص إنسان آخر لا يضمن لمن له القصاص شيئاً
عندنا لا القود ولا الدية وعند الشافعي رحمه الله يضمن الدية وكذا لو شهد شاهدان على ولي القصاص عند القاضي
أنه عفا عن القصاص ثم رجعا بعد القضاء لم يضمنا الدية والقصاص عندنا وعنده يضمنان الدية لأن القصاص
ليس بمتقوم فلا يماثله المال المتقوم لا صورة ولا معنى وإنما شرعت الدية صيانة للدم عن الهدر والعفو مندوب
إليه لا أن بدل القصاص بل هو حسن منا لوجود الدليل عليه وهو شهادتهم عليه ورجوعهم محتمل وملك
النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول أي شهود الطلاق بعد الدخول إذا رجعوا لم يضمنوا للزوج
شيئاً عندنا وعند الشافعي يضمنون مهر المثل وكذا إن قتل المنكوحة رجل لم يضمن القاتل للزوج شيئاً عندنا وعنده
يضمن مهر المثل وكذا إن ارتدت بعد الدخول لم تضمن شيئاً للزوج عندنا وعنده للزوج مهر المثل عليها لأن ذلك ليس
بمال متقوم فلا يماثله المال المتقوم س لو لم يكن ملك النكاح مالاً متقوماً لما وجب المال في مقابلته عند العقد
ج إنما يتقوم بالمال البضع تعظيماً لخطره فأما ملك النكاح فلا خطر له حتى صح إزالة هذا الملك بالطلاق
بغير شهود وولي وعوض ولهذا لم يتقوم البضع عند الخروج من ملك الزوج وإن كان يتقوم عند الدخول
في ملكه لأن معنى الخطر للمحل لا للملك الوارد عليه ووقت الملك وقت ثبوت الاستيلاء على المحل بإثبات الملك
فجعل متقوماً إظهاراً لخطره فأما وقت الزوال فهو وقت إطلاق المحل وإزالة الاستيلاء عنه فلا يظهر
حكم التقوم فيه س شهود الطلاق قبل الدخول إذا رجعوا يضمنون نصف المهر للزوج ج هم لا يضمنون
شيئاً من قيمة ما أتلفوا وهو البضع وقيمته مهر المثل ولا يضمنونه وقد وافقنا الشافعي رحمه الله في
هذا فإنه لا يوجب قيمة البضع وهو مهر المثل وإنما يوجب نصف المسمى ولكن سقوط المطالبة بتسليم تمام
البضع قبل الدخول بها مسقط للمطالبة بالمسمى إذا لم يكن ذلك بسبب مضاف إلى الزوج بأن ارتدت
أو مكنت ابن زوجها ثم بالإضافة إلى الزوج بشهادتهم على الطلاق فكأنهم فوتوا يده عليه عن ذلك
النصف بعد فوات تسليم البضع فكأنهم غصبوا منه لأن الغصب إزالة اليد المحقة بإثبات
اليد المبطلة وقد وجد إثبات يدها على ذلك النصف وإزالة يده عنه

فصل في بيان صفة الحسن للمأمور به وغيره

ولا بد للمأمور به من صفة الحسن إذ الآمر حكيم والحكيم لا يأمر بشيء إلا
لحسنه ولا ينهى عن شيء إلا لقبحه قال الله تعالى إن الله يأمر بالعدل والإحسان الآية ولأن الأمر
لبيان أن المأمور به مما ينبغي أن يوجد والنهي اسم لما ينبغي أن يعدم فاستحال أن يؤمر به وإنما عرف
ذلك بكونه مأموراً به لا بالعقل نفسه لأن العقل بنفسه غير موجب عندنا وهو إما أن يكون لعينه
وهو إما أن لا يقبل السقوط أو يقبله أو يكون ملحقاً بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره حسن لمعنى في نفسه

كالتصديق والصلاة والزكاة فيصير ثلاثة انواع اما النوع الاول فالتصديق فى الايمان فهو لا يحتمل
السقوط بحال ومتى بدله بضده كان كفرا باى وجه بدله واما النوع الثانى فالاقرار فهو حسن
لعينه وهو يحتمل السقوط فى بعض الاحوال ومتى احتمل الاقرار السقوط احتمل الحسن السقوط ايضا
بخلاف التصديق فانه لا يقبل السقوط فلا يسقط الحسن ايضا ومعنى قبول السقوط انه لا يجب عليه
الاقرار حتى اذا بدله بضده بعذر الاكراه لم يكن كفرا اذا كان مطمئن القلب بالايمان وهذا لان اللسان
ليس معدن التصديق ولكن هو دليل على التصديق وجودا وعدما فاذا بدله بغيره فى وقت يتمكن من اظهاره
عد كفرا وان لم يتمكن من الاظهار بالاكراه لم يعد كفرا لان قيام السيف على راسه دليل على ان الحامل على
التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد فاما عند التمكن فتبديله دليل تبدل الاعتقاد ولهذا
صدق بقلبه وترك البيان بغير عذر لم يكن مؤمنا وان لم يجد وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا فى
التصديق بان لم يعاين العذاب كان مؤمنا ان لحقه ذلك والصلاة لانها حسنة لمعنى فى نفسها فانها
تتادى بافعال واقوال وضعت للتعظيم فى الشاهد فان اولها الطهارة سرا وجهرا ثم جمع الهمة واخلاء
السر الانصراف عما دون الله تعالى الى الله تعالى وهو النية ثم الاشارة برفع اليدين الى نبذ ما ربط
به قلبه ثم اول اركان التكبير وهو النهاية فى تعظيم قدر الله تعالى ثم اول ثناء فيه ثناء لا يشوبه ذكر ما سواه
ثم قراءة كلامه منتصبا زائرا آجرا زهيبة وخضوعا وخشوعا ثم تحقيق ما عبر بلسانه عن ضمير من
التعظيم لله تعالى بفعله وهو الركوع والسجود المرتبان بذكر هو تنزيه لله تعالى ثم مع كل حركة تكبير فلذلك
ان الصلاة اجمع خصلة من خصال الدين لتعظيم الله تعالى والتعظيم حسن فى نفسه فى حق المعظم الا ان
يكون فى غير حينه او حاله ولهذا كانت الصلاة حسنة دائمة واستثنيت باوقات مخصوصة واحوال
معينة نهينا عنها وكانت فى صفة الحسن نظير الاقرار من احتمال السقوط فى بعض الاحوال ولكنها ليست
بركن فى الايمان بخلاف الاقرار لان وجوده دليل وجود التصديق وعدمه دليل عدمه اما الصلاة فليست
دليل التصديق وجودا وعدما وقد تدل عليه اذا اتى بها على هيئة مخصوصة حتى اذا صلى كافر مع المسلمين
بجماعة حكم باسلامه عندنا واما النوع الثالث فالزكاة والصوم والحج فالزكاة انما صارت حسنة لما
فيها من سد خلة الفقير والصوم لما فيه من قهر عدو الله تعالى وهى النفس الامارة بالسوء فى منعها عن
شهواتها قال النبى عليه السلام رواية عن الله تعالى عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتى ولهذا
صار جهادا اكبر كما ورد فى الحديث والحج لمعنى شرف فى المكان غير ان هذه الوسايط لما خرجت من ان تكون
حسنة لعينها لحاجة الفقير بخلق الله تعالى اياه على هذه الصفة لا بصنع باشر بنفسه وكون النفس
امارة بالسوء بخلق الله تعالى اياها على هذه الصفة لا لكونها جانية فى صفتها بخلاف كفر الكافر
لانه جناية من الكافر باختياره وشرف البيت بجعل الله تعالى اياه مشرفا لا بنفسه فقد قيل ما
انت بمكة الا وادى شرفك الله على البلاد فصارت كالصلاة عبادة خالصة لله تعالى بلا
ثالثة حتى فالوسايط لما ثبتت بخلق الله تعالى كانت مضافة الى الله تعالى ولم تبق الواسطة عين

حكما ولهذا شرطنا لوجوبها اهلية كاملة من العقل والبلوغ فما كان عبادة خالصة شرط
لوجوبها اهلية كاملة حتى لا يجب على الصبى والمجنون وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها اهلية
كاملة حتى يجب عليهما كالعشر وصدقة الفطر س اذا كانت النفس غير جانية فى صفتها فكيف
لزم قهرها بالصوم ح حتى كانت عدوا للرب جلت عظمته بطبعها الذى جبلت عليه فالاجتناب
عنها وعن مناهها لازم فكذا قهرها كما ان التباعد عن النار المحرقة لازم صيانة للنفس وان جبلت
النار على الاحراق فكذا ههنا صيانة المرء ذاته لازمة وذا فى منع النفس عن شهواتها وهواها قال
الله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى او لغيره وهو اما ان لا يتأدى بنفس المأمور
به او يتأدى ويكون حسنا الحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه او ملحقا به كالوضوء والجهاد
والقدرة التى يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه فهذه ثلاثة انواع ايضا اما النوع الاول فالوضوء والسعى
الى الجمعة فانهما حسنان لمعنى فى غيرهما لان السعى فى نفسه عمل مباح وانما حسن لانه يتمكن به من اداء
الجمعة حتى اذا تمكن منها بلا سعى وسعى لا للجمعة سقط السعى ولا يتادى به الجمعة بحال والوضوء من حيث
انه تبرد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة لانه فى نفسه تبرد وتطهير وانما حسن لانه يتمكن به
من اداء الصلاة ولا يتادى به الصلاة بحال ويسقط الوضوء بسقوط الصلاة وتستغنى الصلاة عن
صفة القربة فى الوضوء حتى جاز الوضوء بغير النية وممن هو ليس باهل لاداء العبادة وهو الكافر ومن
حيث انه جعل الوضوء فى الشرع قربة لا يصح بغير نية الا ان الصلاة تستغنى عن صفة القربة فى الوضوء
واما النوع الثانى فالجهاد فانه ما حسن لذاته لانه فى نفسه تخريب عباد الله تعالى وتخريب بلاد الله
تعالى وهدم بنيان الرب وانما صار حسنا لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى وكبت اعدائه وذا باعتبار كفر
الكافر وصلاة الجنازة فانها ليست بحسنة لذاتها ولهذا لا تجوز الصلاة على الكافر والمنافق ونهى عنها وانما
صارت حسنة لاسلام الميت وهما معنيان منفصلان عن الجهاد والصلاة حتى لو اسلم الكافر لم يبق
فرضية الجهاد الا انه خلاف الخبر قال عليه السلام الجهاد ماض الى ان تقوم الساعة واذا صار حق
المسلم مقضيا بصلاة البعض سقط عن الباقين لحصول المقصود ولو كانت حسنة لعينها لما سقطت
كصلاة الظهر ونحوها ولما تتادى المقصود بنفس المأمور به اشبه القسم الاول واما النوع الثالث
فهو القدرة التى يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه وهذا القسم يسمى جامعا لانه يجمع القسمين اعنى ما حسن
لمعنى فى عينه من انواعه الثلثة وما حسن لمعنى فى غيره فالايمان حسن لمعنى فى نفسه وحسن ايضا لمعنى
فى شرطه وهو القدرة وكذا الصلاة والزكاة والصوم والحج والوضوء والجهاد يكون حسنا لمعنى يرجع الى
الذات او الى الغير ويكون حسنا ايضا لحسن من جهة الشرط وهو القدرة وهذا الشرط اعنى القدرة يختص
بالاداء دون القضاء على معنى انه يجب القضاء وان لم يكن له القدرة اصلا حتى ان الفوايت من الصلوات
وان كثرت والصيامات وان تعددت والزكوات وان اجتمعت يجب قضاؤها فى النفس الاخير ولا يعجز
عن التلافى فى ساعة س فيه تكليف ما ليس فى الوسع وهو ممتنع بالنص ح النص يمنع وجوب الاداء

بدون القدرة ولا نتعرض للبقاء ولأن القدرة شرط وجوب الأداء فاذا وجب الأداء فقد وجد
شرطه ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد فلا يشترط تكرر شرط الوجوب فلا يشترط في القضاء القدرة
التي هي شرط وجوب الأداء وهذا اذا فات الأداء بتقصير ظاهر لانه جعل الشرط كالقائم حكما للتقصير
وان فات لا بتقصير فكذلك لانه حال بقاء الواجب وشرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كالشهود
في النكاح ولهذا لا يسقط بالموت في احكام الآخرة اي في حق الاثم حتى اذا لم تكن المكنة قائمة عند
الايجاب ولم يقدر حتى مات لم يأثم لانه لم يصب المكنة وهي شرط وجوب الأداء وما لم يجب لا يأثم بتفويته
وهذا اذا هلك المال بعد وجوب الحج وصدقة الفطر لا يسقط الواجب لان التمكن من الأداء بملك المال
كان شرط وجوب الأداء فيبقى الواجب وان عدم هذا الشرط وذلك شرط الأداء دون الوجوب واصل
ذلك قول الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اعلم انه يشترط لنفس الوجوب وجود السبب والاهلية
ولا يشترط القدرة الحقيقية ولا الموهومة لانه يجب جبرا من الله تعالى بغير صنع منا ولوجوب الأداء يشترط
مع ذلك القدرة الموهومة المحتملة للوجود دون حقيقة القدرة اذ هي لوجود الأداء لا لأداء اختيارا
ولوجود الأداء يشترط القدرة الحقيقية مقارنة للفعل لان الواجب اداء ما هو عبادة وهو فعل يفعله
العبد عن اختيار على وجه يكون فيه تعظيم ربه وذا لا يتحقق بدون هذه القدرة غير انه لا يشترط
وجودها وقت الامر لصحة الامر لانه يتأدى المأمور به بالقدرة الموجودة وقت الامر بل بالقدرة عند
الأداء اذ الاستطاعة لا تسبق الفعل فعدمها عند الامر لا يمنع صحة الامر كعدم المأمور لان كون الفعل
مأمورا به لا يتوقف على حقيقة القدرة بل يتوقف على سلامة الآلات وصحة الاسباب وهو نوعان مطلق
وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا وهذا فضل ومنة من الله تعالى عندنا
خلافا للمعتزلة لانه لا يجب على الله تعالى شيء اذ الاصلح غير واجب على الله تعالى وهو شرط في اداء كل
امر اذ في لزوم الأداء بدون هذه القدرة حرج وهو مدفوع بالنص حتى اجمعوا ان الطهارة بالماء لا يجب
على العاجز عنها ببدنه وهذا اذا لم يجد من يعينه فان كان معه من يعينه على استعمال الماء ان كان المعين
حرا منكوحة او اجنبيا جاز له التيمم عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما لا يجوز وان كان المعين مملوكا
اختلف المشايخ على قول ابي حنيفة رحمه الله وعلى من عجز عن استعماله لا بنقصان يحل به بان يزيد مرضه
او بماله بان يباع بضعف قيمته وكذا الصلوة لا يجب اداؤها بدون هذه القدرة ولهذا ينظر الى حال
العبد عند الأداء فان كان صحيحا يجب قائما بركوع وسجود وان كان مريضا فعلى حسب حاله قاعدا
او مومئا والحج لا يجب اداؤه الا بالزاد والراحلة لان التمكن من السفر المخصوص بالحج لا يحصل بدونهما
غالبا ولا يجب اداء الزكوة الا بقدرة مالية حتى اذا هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن من الأداء سقطت
بالاجماع والشرط توهمه لا حقيقته حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت لزمه
الصلوة لتوهم الامتداد في الوقت بوقف الشمس اي شرط وجوب الأداء كون القدرة على الأداء متوهم
الوجود لا كونه متحقق الوجود فان ذلك لا يسبق الأداء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض

او النفساء في آخر الوقت يلزمه اداء الصلوة وان لم يتمكن من اداء الصلوة فيما بقي من الوقت وقال زفر
لا يلزمهم الأداء الا ان يدركوا وقتا صالحا للأداء لعدم الشرط وهو التمكن ولكنا استحسنا بعد تمام الحيض
بان كانت ايامها عشرة او دلالة انقطاعه قبل تمامه بان يكون ايامها دون العشرة بادراك وقت الغسل
بانه يجب بادراك جزء يسير من الوقت يصلح للاحرام بها وكذا في الذي بلغ او اسلم اذا ادرك جزءا يسيرا يجب
الأداء عليه لان السبب الموجب جزء من الوقت وشرط وجوب الأداء توهم القدرة وهذا التوهم موجود هنا
لجواز ان يظهر الامتداد في الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه فثبت وجوب الأداء به ثم
بالعجز عن الأداء فيه ظاهرا ينتقل الحكم الى ما هو خلف عن الأداء وهو القضاء وهو كمن حلف على مس السماء فانه
ينعقد موجبا للبر لتصور عمله ثم العجز الظاهر دليل النقل الى الخلف وهو الكفارة وكمن هجم عليه وقت الصلوة
وهو عادم الماء يجب عليه الطهارة بالماء لتوهم القدرة على الماء ثم بالعجز الظاهر في الحال يتحول الى التراب غير ان
المرأة اذا كانت ايامها دون العشرة فزمن الاغتسال من جملة حيضها فبمجرد الانقطاع لا تخرج من حيضها لاحتمال
عود الدم فاذا اغتسلت حكم بطهارتها فاذا ثبت ان زمن الاغتسال من حيضها فان ادركت من الوقت مقدار
ما يمكنها ان تغتسل فيه وتفتتح الصلوة فقد ادركت جزءا من الوقت بعد الطهارة فعليها قضاء تلك الصلوة والا
فلا فاما اذا كان ايامها عشرة فبمجرد انقطاع الدم تيقنا بخروجها من الحيض اذ الحيض لا يزيد على العشرة
فاذا ادركت جزءا من الوقت يلزمها قضاء تلك الصلوة سواء تمكنت من الاغتسال في الوقت او لا بمنزلة كافر اسلم
وهو جنب او صبي بلغ بالاحتلام في آخر الوقت فعليه قضاء تلك الصلوة سواء تمكن من الاغتسال في الوقت او لم
يتمكن فاذا تحقق صفة الحسن للمأمور به فعند اطلاقه لا يثبت النوع الثاني من الحسن عند البعض لان الحسن
انما ثبت للمأمور به مقتضى حكمة الآمر فيثبت ادنى ما يندفع به الضرورة والادنى ما يتأدى بحسن في غيره فلا يثبت
الحسن في نفسه الا بدليل زائد والاصح انه بمطلق الامر يثبت حسن المأمور به لعينه لان كمال الامر يقتضي كمال
صفة المأمور به وكماله في ان يكون حسنا لعينه لانه اذا كان حسنا لغيره فهو ثابت من وجه دون وجه فلا يكون
حسنا مطلقا ولان الكلام في الامر بافعال هي عبادة لله تعالى والعبادة لله تعالى حسنة لعينها ويحتمل
الحسن لمعنى في غيره بدليل وعلى هذا قال زفر والشافعي رحمهما الله لما صارت الجمعة مأمورا بها يوم الجمعة دل على
انها حسنة لعينها وعلى انها المشروعة دون غيرها فلا يصح اداء الظهر من المقيم ما لم يفت الجمعة لانعقاد
الاجماع على انه لا يلزمه الا احدهما وقد تعينت الجمعة في حقه فلا يكون الظهر مشروعا وقالا لما خوطب المريض
والعبد والمسافر بالظهر لا بالجمعة صار الظهر مشروعا حسنا في حقهم فاذا ادوه لا ينتقض بالجمعة وقلنا
لا خلاف في هذا الاصل لكن الكلام في معرفة كيفية الامر بالجمعة فنقول قضية الامر اداء الظهر بالجمعة لا
نسخ الظهر بها كما زعما ولهذا يؤدي الظهر بعد فوت الجمعة والظهر لا يصلح قضاء عن الجمعة لان اربع ركعات
لا يكون قضاء عن ركعتين والجمعة لا تقضى بالاجماع فكان ينبغي ان لا يلزمه شيء ولما امرنا بالظهر انه اصل
عاد اليه الحكم الا يرى انه ينوي القضاء اذا ادى الظهر بعد فوات الوقت اجماعا فلو لم يكن اصلا فرضا في الوقت
في حقه الظهر لما نوى القضاء فثبت ان الامر بالجمعة مقرر له لا ناسخ فصح اداؤه وانما ينتقض بالجمعة بعد

ما ادى كما امر باسقاط بالجمعة قبل الاداء وانما رخص من المعذور اداء الظهر بالجمعة رخصة دفعا للحرج
فلا يتغير به حكم ما هو عزيمة فاذا اداها يجوز لانه يعود على موضوعه بالنقض وكامل وهو القدرة الميسرة
للاداء ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب حتى تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال
بخلاف الاول حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال اعلم ان الكامل هو القدرة الميسرة للاداء
وهي زايدة على الاولى بدرجة رحمة وكرامة من الله تعالى والفرق ما بينهما انه لا يتغير بالاولى صفة الواجب
لانها للتمكن من الفعل فكانت شرطا محضا فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب وهذه تغير صفة الواجب
فتجعله سمحا سهلا فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب لا باعتبار انها شرط ولكن لانها تغير صفة الواجب ومتى
وجب الاداء بصفة لا يبقى الاداء واجبا الا بتلك الصفة ولا يكون الاداء بهذه الصفة بعد فوات القدرة
الميسرة للاداء ولهذا يسقط الزكوة بهلاك المال بعد التمكن من الاداء لان الشرع اوجب الاداء بصفة
اليسر ولهذا خصه بالمال النامي الفاضل عن الحاجة تحقيقا او تقديرا ولم يوجب الا ربع العشر فلو بقي الواجب بعد
هلاك المال لم يكن المودى بصفة اليسر بل بصفة العسر فلا يكون الذي بقي ذلك الذي وجب ولا وجه
لا يجاب غيره الا بسبب متجدد س اذا هلك بعد النصاب يبقى الواجب بقدر ما بقي منه ولو كان كمال صح
النصاب شرطا للوجوب ابتداء ج كمال النصاب ليس بشرط لليسر ليتغير به صفة الواجب فان اداء درهم
من اربعين واداء خمسة من مائتي درهم سواء في اليسر اذ كل واحد منهما ربع العشر وانما شرط كمال النصاب
ليتحقق صفة الغنى في المخاطب فالمطلوب بالاداء اغناء المحتاج والاغناء من غير الغني لا يتحقق
كالتمليك من غير المالك واحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدر الشرع بملك النصاب فصار الغنى شرط
وجوب الاداء بمنزلة ادنى التمكن لما كان امرا زايدا على الاهلية لا صلية اعني العقل والبلوغ ولم يكن
مغيرا صفة الواجب وشرط الوجوب لا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب اذ لا يتكرر الواجب في واجب واحد
ولكن بقدر ما بقي من المال يبقى الواجب بصفته لبقاء صفة اليسر فيه س استهلك النصاب لا يسقط
الواجب وقد صار غرما ج النصاب لما صار مشغولا بحق المستحق للزكوة صار المستهلك متعديا على
حق الغير وذا يوجب الغرم عليه كالعبد الجاني اذا استهلكه مولاه وهو يعلم بجنايته فانه يغرم قيمته
وان صادف فعله ملكه لهذا المعنى فلم يتبدل الواجب على هذا التقدير لبقاء النصاب تقديرا في حق صاحب
الحق ولهذا قلنا ان الحانث الموسر اذا عجز عن التكفير بالمال يكفر بالصوم لان وجوب الكفارة
متعلق بالقدرة الميسرة لان الشرع خير في انواع التكفير بالمال والتخيير تيسير لانه يأتي بما هو اهون
وايسر عليه بخلاف ما اذا كان واحدا عينا فقد يتعسر عليه ذلك المعين س التخيير ثابت في صدقة
الفطر وهي لم تجب بالقدرة الميسرة ح الواجب ثمه واحد معنى وان اختلف صورة فقيم نصف صاع
من بر وصاع من تمر عندهم واحد وقيم اشياء الثلثة ههنا مختلفة ظاهرا فلهذا اوجب التخيير
التيسير ههنا ولم يوجب ثمه ولانه نقل الى الصوم عند عجزه من التكفير بالمال في الحال مع توهم القدرة
في المال ولم يعتبر العدم في العمر كما يعتبر في عدم ما يبر به حالفا كما لو قال ان لم آت البصرة ولزم التكلم

فلانا اذا لم ادخل الدار فامرأته كذا وفي قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام دليل على ان المعتبر
العجز في الحال اذ لو اعتبر العجز في جميع العمر لا يتحقق اداء الصوم بعد هذا العجز وكذا في طعام الظهار
يعتبر العجز في الحال عن التكفير بالصوم حتى لو مرض ايام فكفر بالاطعام جاز وان صح بعده فعلم بهذا
ان المعتبر في الكفارة القدرة الميسرة للاداء فكانت من قبيل الزكوة الا انه اذا هلك المال ثم ايسر
بمال اخر لزمه التكفير بالمال لان المال في الكفارة غير عين اذ القدرة الميسرة تثبت بملك المال ولا يختص
بمال دون مال وتعين الهالك لضرورة عدم قدرته على غيره بخلاف الزكوة فان النصاب صار في حق
الواجب حقا لصاحب الحق فيفوت حقه عند فوات النصاب ولهذا لا يساوي الاستهلاك في الكفارة
الهلاك حتى لو اتلف المال لا انه يكفر بالصوم لان الواجب لا يصادف المال فلا يصير المال مشغولا به
فلم يكن الاستهلاك تعديا على محل مشغول بحق المستحق والكفارة غير موقتة بوقت حتى تفوت بالفوت
عن الوقت فصارت هذه القدرة نظير الاستطاعة التي لا تسبق الفعل حيث اعتبر فيه هذه القدرة
زمان اداء الكفارة لا قبله وهو زمان الحنث وان كان وقت وجوب الكفارة كما اعتبر في الاستطاعة
وقت الفعل لا قبله ولهذا لا يجب الزكوة على المديون لان الوجوب باعتبار الغنى واليسر والدين ينفيهما س
الدين لا يمنع وجوب التكفير بالمال وهو ينافي اليسر ج يمنع على قول البعض فيجوز التكفير
بالصوم لفوات صفة اليسر فصار المال كالمعدوم والفرق لمن يقول لا يمنع ان الزكوة وجبت بصفة
اليسر شرط القدرة وكذا غناء ولقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم والحديث
وان ورد في صدقة الفطر لكن باعتبار اغناء المحتاج والزكوة تشاركها فيه ولقوله عليه السلام لا
صدقة الا عن ظهر غنى وانما وجب الاغناء شكرا لنعمة الغنى فشرط الكمال في سببه ليستحق شكره اذ لا يليق
من الكريم ايجاب الشكر بمقابلة النعمة الناقصة والدين يسقط الكمال حتى حلت له الصدقة وهي لا تحل
لغني ولا يعدم اصله حتى ابيح له التصرف ولهذا لا يتادى الزكوة الا بعين متقومة ليحصل له غناء واما
الكفارة فلا تستغني من شرط القدرة وعن قيام صفة اليسر في تلك القدرة غير انها لم تشرع للاغناء
لانها شرعت ساترة او زاجرة اعتبار الحالتي الوقوع وعدمه والاغناء للفقير ليس بامر اصلي فيها لانها
تتادى بالتحرير والصوم والاباحة وليس فيها اغناء ولكن المقصود منه نيل الثواب ليكون ساترا للاثم
الذي لحقه بارتكاب المحظور فالحسنات يذهبن السيئات فاذا لم يكن الاغناء مقصودا فيها لم يشترط
صفة الغنى فيمن خوطب بها بل شرط القدرة واليسر وذا لا يفوت بالدين فظهر انها لم تجب شكرا للنعمة
الغنى بل جزاء للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى وانما شرط ادنى ما يصلح للنيل الثواب واصل المال
كان لذلك وقد وجد ولهذا يسقط العشر بهلاك الخارج لان القدرة الميسرة شرط ادائه فالقدرة
على اداء العشر يستغني عن قيام لنسبة الا عشار ولا يجب الا بعد تحقق الخارج والكل آية اليسر وذا
لا يبقى بعد هلاك الخارج وكذا الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع آفة لان وجوبه بصفة اليسر لهذا
لا يجب الخراج اذا لم يسلم الخارج لصاحبه الارض الا ان الخارج تارة يكون حقيقيا وطورا يكون

بعد براءة اذا لم يزرع وقد تمكن من الزراعة جعل كان الخارج موجود حكما لتقصيره كان منه في الزراعة
ولكون الواجب من غير جنس الخارج بخلاف العشر لانه من جنسه ولهذا يتقدر الواجب بقدر الريع
حتى اذا قل الخارج لا يجب الخراج اكثر من نصف الخارج ولما كان كذلك سقط بهلاك الخارج اذ لو
بقي الخراج لكان غرما وهذا بخلاف الحج فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لا يسقط بفوتهما لوجوبه
بالقدرة الممكنة دون الميسرة فالزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به السفر واليسر في سفر الحج بخدم ومراكب
واعوان وذلك ليس بشرط اجماعا فلم يشترط بقاؤهما لبقاء الواجب س الممكنة تثبت بدونهما فاشترا طهما
دليل اليسر الا يرى انكم اعتبرتم توهم القدرة لوجوب الصلوة على من ادرك جزءا يسيرا من الوقت مع ندرته
فلان تعتبر هذه القدرة مع عدم ندرته احق ح في الوجوب ثم فائدته ليظهر انه في الخلف وهو القضاء
ولا كذلك هنا وكذا لا تسقط صدقة الفطر بهلاك الراس او ذهاب الغنى لانها وجبت بشرط القدرة و
تمام صفة الاهلية بالغنى لا بصفة اليسر ولهذا يجب بسبب راس الحر ولا يقع به الغنى لان الغنى لا يكون
بلا مال والحر ليس بمال فلا يقع به الغنى وانما شرط صفة الغنى للمخاطب ليصير اهلا للاغناء لا لليسر
وهذا بخلاف الزكوة فانها انما تجب في مال يقع به الغنى فعلم ان صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر حيث
وجبت بالغنى بشيء آخر لاجل شيء آخر والزكوة وجبت بصفة اليسر حيث لم تجب بالغنى بشيء آخر ولهذا
لو ملك من ثياب البذلة والمهنة فاضلا عن حاجته ما يساوي نصابا تجب عليه صدقة الفطر ولا يقع بها
اليسر لانها ليست بنامية وصفة اليسر تختص بالمال النامي ليكون الاداء من فضل المال وفضل اليسر بشرط
هنا فاذا لم تفتقر صفة المؤدى بهذا الشرط لم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب س لا تجب صدقة الفطر
على المديون اذا لم يملك نصابا فاضلا عن دينه ح لان الدين وان لم يعدم اصل المال لكن يعدم الغنى
الذي هو شرط الوجوب وبه تقع اهلية الاغناء بخلاف الدين على العبد لانه لا يمنع وجوب صدقة فطر
على مولاه لانه لا يمنع غنا مولاه بمال آخر يفضل عن حاجته بالغا نصابا اما دين المولى يمنع غنى المولى
والغنى شرط فلا تجب بخلاف زكوة التجارة فانها تسقط بدين العبد الذي هو للتجارة لان الزكوة تقتضي
الغنى الكامل بالمال الذي يجب اداء الزكوة عنه ليكون الاداء بصفة اليسر وذا لا يحصل بقيام الدين
على العبد ولهذا اذا هلك المال وقدر على الاداء بمال آخر لا تجب وصدقة الفطر لا تقتضي الغنى مما تجب
لاجله للوجوب بسبب راس الحر وهل تثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتى به قال بعض متكلمي
المعتزلة لا تثبت الا بدليل زائد وراء الامر والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز وانتفاء
الكراهة حجة المخالف ان النهي لا يدل على الفساد بمجرده حتى تجوز الصلوة في الدار المغصوبة فكذا
الامر لا يدل على الجواز بمجرده لان من صلى في آخر الوقت ظانا انه على طهارة مامور باداء الصلوة ولم كان م
تجز صلوته حتى يجب عليه القضاء اذا ظهر ان الماء نجس وتستحق الاجزاء ولجواز سقوط القضاء عنه
ولو جازت لسقط عنه القضاء ولنا ان مطلق الامر يقتضي الوجوب وحسن المامور به ولن يكون
حسنا وواجب الاداء الا بعد جوازه شرعا ولانه اتى بتمام ما امر به اذ الكلام فيه فيخرج عن العهدة

لانه اذا بقي الامر بعده فاما ان يكون متناولا للماتي به وهو تحصيل الحاصل او لغيره وانه
يقتضي ان يكون الامر قد كان متناولا لغير الماتي به وح لا يكون الماتي به تمام المامور به وقد
فرضناه كذلك هذا خلف ولان الامر يقتضي فعل المامور به وهو يقتضي سقوط الامر وهو المراد
بالجواز ولا عبرة بالنهي يدل على فساد المنهي عنه وجواز الصلوة بناء على انها غير منهي عنها بل النهي
بما جاورها وحتى ظهر ان الماء نجس تبين انها غير مجزئة لعدم الطهارة فيبقى تحت التكليف ولكن لو
مات قبل ان يعلم لا يواخذ به لانه معذور لانه اتى بما في وسعه واذا عدم صفة الوجوب للمامور به لا تبقى
صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي لان من ضرورة وجوب الاداء جواز الاداء لان الجواز جزء الوجوب
لانه عبارة عن رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج على تركه وليس من ضرورة انتفاء الوجوب انتفاء
الجواز لجواز انتفاء الوجوب بانتفاء المانع من الترك ولهذا نسخ وجوب اداء صوم عاشوراء ولم ينسخ
جواز الاداء فيه ولنا ان الجواز ثبت ضمنا من الوجوب الذي دل عليه الامر وبطلان المتضمن يدل على
بطلان ما في الضمن وليس الجواز جزء الوجوب لانه عبارة عن رفع الحرج عن الفعل والترك معا ويكون العبد
مخيرا فيه فكان منافيا للوجوب الذي لا يكون العبد مخيرا فيه ويلحقه الحرج في تركه والمنافي لا يكون
جزءا وجواز صوم عاشوراء بدليل آخر لا بموجب ذلك الامر وارادة وجود المامور به ليست بشرط لصحة الامر
عندنا خلافا للمعتزلة لا يجوز ورود الامر بما لا يقدر عليه المكلف خلافا للاشعري وهما من مسائل الكلام
وقد شرحتهما فيه الامر بالشيء امر بما لا يتم الشيء الا به بشرط ان يكون مقدورا للمكلف ويكون الامر مطلقا لان
الامر يقتضي ايجاب الفعل فاقتضى ايجاب مقدمته اذ لو لم يقتض ذلك لكان مكلفا حال عدم المقدمة وذلك
تكليف ما لا يطاق كذا نص عليه الامام في محصوله مع انه من الاشعري في جواز ورود الامر بما لا يقدر عليه
المكلف وهذا عجب منه وصورته اذا قال المولى لعبده اصعد السطح فانه يجب عليه الصعود لان كان السلم
منصوبا وان لم يكن يجب عليه نصب السلم اذا كان متمكنا من نصبه بان كان حاضرا ثم وله قدرة نصبه
واما اذا كان الامر بالفعل معلقا بوجود ذلك الشيء كقوله اصعد السطح اذا كان السلم منصوبا يجب عليه الصعود
ان كان السلم منصوبا وان لم يكن لا يجب عليه نصب السلم لان المعلق بالشرط لا حكم له قبل الشرط الامر بفعل
كلي كقوله بع لي هذا العبد امر بما هو جزئي له وهو البيع بالغبن الفاحش وغيره اذ الامر بما يقتضي القدر المشترك على امرين
معينا والمطلق وهو الكل بالنسبة الى كل واحد من المتعينين على السواء فيكون ذلك امرا بالكل وقيل لا يكون
امرا بما هو الجزئي لانه ليس هو هو ولا هو من لوازمه فلم يدل اللفظ عليه بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام
قلنا ينبغي ان لا يملك البيع بثمن المثل وهو مالكه اجماعا قالوا العرف يشهد بالرضا بثمن المثل قلنا
البيع بالغبن متعارف ايضا عند شدة الحاجة الى الثمن او التبرم من العين هذا هو الذي ذكرنا فيما تقدم
وهو تقسيم في صفة حكم الامر وحكم الامر الوجوب والامر يجب به الاداء والقضاء يجب بما يجب به الاداء فكان الاداء
والقضاء صفة حكم الامر وصفة المامور به في نفسه وهو مامر في هذا الفصل ان المامور به نوعان حسن لعينه
وهو انواع وحسن لغيره وهو انواع وما يتصل به من مسائل المامور به وهذا الفصل لبيان ما يكون صفة قائمة

الوجوب ورفع الحرج عن الفعل مع

بغير المامور به وهو الوقت اذ الوقت غير المامور به فلا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى فلا بد ان يكون هذا
الفصل مرتبا على الاول لانه راجع الى نفس المامور به وهذا فصل في تقسيم المامور به في حكم الوقت الامر
نوعان مطلق عن الوقت اي لم يذكر له وقت كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة
كقوله لله على ان اتصدق بدرهم ولم يعين وقتا وهو على التراخي في الصحيح من مذهب علمائنا وتفسيره انه
يجب مطلقا عن الوقت وكان خيار التعيين اليه ولو مات قبل الاداء ياثم بتركه وروى الكرخي عن اصحابنا انه على
الفور وهو قول عامة اهل الحديث وبعض المعتزلة وذكر ابو سهل الزجاجي انه عند ابي يوسف على الفور
وعند محمد والشافعي على التراخي وروى عن ابي حنيفة مثل قول ابي يوسف وذكر محمد بن شجاع عن اصحابنا انه
يجب في اول الوقت وجوبا موسعا وهو قول بعض اصحاب الحديث وتفسير الوجوب الموسع انه يجب في اول
اوقات الامكان ومتى اخر يبقى واجبا ولا ياثم بالتاخير الى اخر العمر وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله لا
نعتقد فيه انه على الفور او على التراخي الا بدليل زايد وراء الصيغة ولكن يجب عليه تحصيل الفعل في اول
اوقات الامكان من حيث الظاهر لا بطريق القطع مع الاعتقاد بهما وقالت الواقفية يتوقف وجوب
العمل والاعتقاد في حق الفور والتراخي لنا انه يعود على موضوعه بالنقض حينئذ لان قوله افعل كذا
الساعة يقتضي الفور وهو مقيد فلو اقتضى الفور قوله افعل وهو مطلق لصار حكم المطلق ما هو حكم
المقيد ثم لزمه مرتين يقتضي امكان الاداء ولا امكان الا بوقت واول اوقات امكان الاداء مراد
اتفاقا فاذا لم يؤد فيه كان مثله فلم يبق ما بعد مرادا الا بثبوته بطريق الاقتضاء ولا عموم له قلنا
اول الاوقات ليس بمتعين اذ لو اداه في اي جزء عينه كان مؤديا ولو تعين لما كان مؤديا س ما تنكر
ان ابليس اذا امر نكل يقتضي الوجوب على الفور حيث عوتب على ترك المبادرة ح لعله كان مقرونا بما يدل على
الفور ومقيد بالوقت اي مخصوص بوقت معين حتى تفوت العبادة بفوته وهو اما ان يكون الوقت ظرفا
للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب كوقت الصلوة الا يرى انه يؤدى فيه ويفضل عن الاداء فكان ظرفا
للاداء لا معيارا والاداء يفوت بفوته مع تحقق السبب فكان شرطا ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت ويفسد م
التعجيل قبله فكان سببا اذ المسبب يختلف باختلاف السبب كما عرف في البيع الصحيح والفاسد وكذا
الملك يختلف باختلاف صفة الذهب خفة وثقلا وهنا كمل المؤدى بكمال الوقت وانتقص بنقصانه كالعصر
يستانف في وقت الاحمرار س فساد التعجيل قبله كما يدل على السببية كتعجيل التكفير قبل الحنث
وتعجيل الزكوة قبل ملك النصاب يدل على الشرطية كتقديم الصلوة على الطهارة ح لو كان الوقت شرطا
للوجوب لصح التعجيل كما في صدقة الفطر وتقديم الزكوة على الحول وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول
او الى ما يلي ابتداء الشروع او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت او الى جملة الوقت فلهذا لا يتادى عصر
امس في الوقت الناقص كما في عصر يومه اعلم ان الوقت لما جعل سببا للوجوب وظرفا للاداء لا يمكن
ان يجعل كل الوقت سببا لانا لو اعتبرنا جانب السببية يتاخر الاداء عن وقته ويلغو الظرفية فيما هو
كل الوقت لانه لا يكون الا بعد مضي الوقت ولو اعتبرنا جانب الظرفية حتى يقع الاداء في الوقت يحصل الاداء

قبل السبب ضرورة ان كل الوقت سبب فوجب ان يجعل بعضه سببا وهو ما يسبق الاداء حتى يقع
الاداء بعد سببه لانه ليس بين الكل والجزء الذي هو ادنى مقدار معلوم فوجب الاقتصار عليه والجزء
الاول اولى ان يجعل سببا لعدم ما يزاحمه ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا للمامور به الاداء ولما صار
الجزء الاول سببا افاد نفس الوجوب وافاد صحة الاداء ولكنه لا يوجب الاداء للحال لان وجوب الاداء
بالخطاب كما ان وجود الاداء بالاستطاعة وهذا لان الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد
وليس من ضرورة الوجوب تعجيل وجوب الاداء اذ وجوب الاداء ينفصل عن نفس الوجوب الا يرى
ان الثمن والمهر يجبان بالعقد ووجوب الاداء يتاخر الى المطالبة فهنا وجوب الاداء متراخ الى الطلب
وهو الخطاب ونفس الوجوب بالايجاب لصحة سببه لا بالخطاب ولما ثبت الوجوب جبرا بلا اختيار
من العبد كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ القدرة انما احتيج اليها ليحصل الفعل اختيارا فشرطت
عند الفعل لا عند وجوب الاداء ولا عند نفس الوجوب لان الكل ثبت جبرا بلا اختيار من العبد
وهو كثوب هبت به الريح في دار انسان لا يجب عليه تسليمه الا بطلبه لان حصوله في حجره كان بغير صنعه فكذا
هذا الوجوب بسببه كان جبرا لا صنع للعبد فيه فانما يلزمه الاداء عند الطلب ولم يوجد الطلب لانه
خيره من له الحق في الاداء ما لم يتضيق الوقت والتخيير ينافي المطالبة فاذا ضاق الوقت فات التخيير
فيتوجه عليه المطالبة فيجب تعجيل الاداء ولهذا لو مات قبل اخر الوقت لا شيء عليه وهو كالنائم والمغمى
عليه في جميع الوقت يثبت حكم الوجوب في حقهما ويتراخى وجوب الاداء الى الخطاب فكذا عن الجزء الاول
فتبين ان الصلوة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا خلافا لما يقول بعض الشافعية ان الوجوب
مختص باول الوقت فلو اخر كان قضاء وهو خلاف الاجماع والعراقيون من مشايخنا ان الوجوب لا
يثبت في اول الوقت وانما يتعلق الوجوب باخر الوقت ثم اختلف هؤلاء في المؤدى في اول الوقت قيل
هو نفل يمنع لزوم الفرض اياه اذا بلغ الى اخر الوقت بصفة المكلفين وقيل المؤدى في اول الوقت موقوف
فان بلغ الى اخر الوقت بصفة المكلفين كان ذلك فرضا والا يكون نفلا وان الخطاب بالاداء لا يتعجل
خلافا للشافعي رحمه الله وما ذكر عليه زايده وقد كان من اهل اللسان ولو لم يكن محتملا لانكر عليه السلام
سؤاله عما ليس من محتملات اللفظ حين اشتغل ببيانه ودفع الحرج لانه كتابة بمعنى ولان موجبه التكرار
لان صيغة الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر فقوله طلق اي اوقع الطلاق والمختصر كالمطول
واسم الفعل عام فوجب القول بعمومه كسائر الفاظ العموم والتكرار من ضرورات العموم خلافا للشافعي
رحمه الله بقول المصدر نكرة لانه يثبت ضرورة وبالنكرة يحصل الغرض والنكرة في الاثبات توجب الخصوص
على احتمال العموم ولانه لا فرق بين ادخل وادخل الدار في الجزئية والاول مرة باجماع اهل اللغة ومن قال
ادخل زيدا الدار لم يقتض التكرار ولكن يحتمل انه دخلها مرارا فكذا ادخل يكون لطلب الدخول على
احتمال ان يكون المراد مرارا ثم الموجب ما هو المتيقن دون المحتمل وهذا بخلاف النهي فالنكرة في النفي
تعم ولنا ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد ومعنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان

وذا في الفرد الحقيقي او الاعتباري وهو الجنس والمثنى بمعزل منهما لانه عدد محض وبين
الفرد والعدد تناف فكما لا يحتمل العدد الفرد فكذا عكسه وهذا لان الثابت بطلب الفعل
والتكرار امر فارد هي صفة للفعل ولا دلالة للموصوف على الصفة ولهذا لا تصح نية الثلاث لانه
جنس طلاق فيها افراد من حيث الجنس واحد وان كان له اجزاء حقيقة الا ترى انك اذا عددت
الاجناس كان هذا باجزائه جنسا واحدا فانك تقول التصرفات المملوكة النكاح والطلاق و
كذا وكذا كما انك تقول نعم الله تعالى الماء والطعام وكذا وكذا فيوقع هذا الاسم على الكل باعتبار
انه واحد لكن الواحد فرد حقيقة وحكما فكان احق باسم الفرد عند الاطلاق من الثلث الثلث
فرد حكما فكان محتملا فيصار اليه عند النية وما بينهما وهو الثنتان فعدد محض ليس بفرد حقيقة
حتى يكون موجبا ولا حكما حتى يكون محتملا الا ان يكون المراة امة لان ذلك كل طلاقها فالثنتان في
حقها كالثلاث في حق الحرة وعلى هذا سائر اسماء الاجناس اذا كان فردا صيغة كمن حلف لا يشرب
ماء او الماء فانه يقع على الاقل ويحتمل الكل حتى يقع على نطق عند الاطلاق ولو نوى جميع المياه تصرف
فاما لو نوى قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين كما لو نوى كوزا او كوزين او قدحا او قدحين لا تعمل نيته
لخلو المنوي عن صفة الفردية حقيقة او حكما ومثله لا اكل طعاما او لحما او ولا نية لمن حلف لا تزوج
النساء او لا اشترى العبيد او لا اكلم بني ادم او لا اشترى الثياب فانه يقع على الاقل ويحتمل الكل لان
هذا الجمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا الغا معنى التعريف المستفاد بالالف واللام
او الاضافة واذا جعلناه جنسا كان فيه رعاية لاحرفا التعريف فانه يعرف هذا الجنس المذكور واما
الجمع فلان كل جنس يتضمن معنى الجمع فكان العمل بهما اولى من اهدار احدهما وقد قال الله تعالى لا يحل لك
النساء من بعد وذا لا يختص بالجمع وما تكرر من العبادات كالصلوة والصوم ونحوهما فباسبابها لا بالاوامر
وعند الشافعي رحمه الله لما احتمل التكرار تملك ان تطلقها ثنتين اذا نوى الزوج وهذا لان الصلوة تكرر
بتكرر وقتها الذي جعل سببا لها وكذا الصوم يتكرر بتكرر وقته الذي جعل سببا له وهو شهر رمضان وكذا
في العقوبات ولو كان التكرار باعتبار الامر لاستغرق الاوقات بحيث لا يخلو وقت عن وجوب المامور به
اذ ليس في اللفظ اشعار بوقت معين وليس بعض الاوقات بالتعيين اولى من البعض وهو باطل بالاجماع
وانما اشكل على الفرع لانه من الجائز ان يكون سبب الحج ما يتكرر وهو وقته كالصوم والصلوة ومن الجائز
ان يكون سببه ما لا يتكرر وهو البيت فتبين النبي عليه السلام بقوله من ان السبب هو البيت وقولهم
عم لا نصم بنعم صح لانهما للطلب مردود بانه قياس وباللغة فان الانتهاء عن الفعل ابدا ممكن والاشتغال
ابدا لا وله تعالى الامر نهي عن ضده والنهي يعم فيلزم التكرار لانه ممنوع ولذا اسم الفاعل يدل على المصدر
لغة ولا يحتمل العدد لانه فرد فلا يراد باية السرقة الا سرقة واحدة لان كل السرقات غير مراد بالاجماع و
بالفعل الواحد لا يقطع الا يدا واحدة وقد تنزل النهي بالاجماع فالقول بقطع اليسرى بعد ذلك به مردود
وما قالوا يجوز ان يقال افعل دائما او دائما ولو دل على التكرار لكان الاول تكرارا والثاني نقضا له ثم لانهم

جنس م

يقولون لا دليل بيان تقرير كقولك جاءني زيد نفسه والثاني بيان المجمل كقولك انت طالق ان دخلت الدار وموجب
الامر على ما فسرنا من الوجوب وعدم التكرار متنوع نوعين احدهما يرجع الى الصفة قائمة بالموجب وهو نوعان
اداء وقضاء وثانيهما يرجع الى صفة قائمة بغير الموجب وهو نوعان موقت وغير موقت فصل في حكم الامر
وهو نوعان اداء وهو تسليم نفس الواجب بالامر وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به قال الله تعالى ان الله
يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وهو تسليم اعيانها الى اربابها فرد الغاصب عين ما غصب اداء ورد
المثل بعد هلاكه او الدين قضاء وقد يدخل النفل في قسم الاداء عند من جعل الامر حقيقة في الندب او للاباحة
لانه تسليم عين ما ندب الى تسليمه ولا يدخل في قسم القضاء لان النفل لا يضمن قبل الشروع بالترك ويستعمل
احدهما مكان الاخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس في الصحيح لوجود تسليم الواجب فيهما قال
تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا اي اذا اديت اذ الجمعة لا تقضى فالقضاء لفظ متسع يستعمل بمعنى الاتمام
والالزام والاحكام وهذه المعاني موجودة في الاداء ويستعمل الاداء في القضاء مجازا قال ادى ما عليه من الدين
والديون تقضى بامثالها فاداء الدين نفسه محال فيكون القضاء مرادا مجازا فالاداء محض لا يستقضاء وشدة
الرعاية في الخروج عما لزمه وذا بتسليم عين الواجب كما قيل في التلاقي من الذنب يا دللغزالي فباكل اي بحال
ويتكلف بحمله واما القضاء فلا ينبئ عن شدة الرعاية بل ينبئ عن الاحكام قال الشاعر وعليهما مسرودتان
قضاهما اي احكم صنعتهما وهما غير الاعادة فهي الاتيان بمثل ما فعل اولا مع نقصان فاحش ذاتا مع صفة
الكمال وهذا لانه اذا وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه ناقصا نقصانا فاحشا يجب عليه اعادته
في وقته والقضاء يجب بالسبب الذي وجب به الاداء عند الجمهور وقال العراقيون يجب بنص مقصود غير الامر
الذي وجب به الاداء لان الفائت عبادة فلا تقضى الا بمثل هو عبادة ولا يصير المثل عبادة الا بالنص وكيف
يكون مثله لنا بالقياس وقد ذهب فضل الوقت وهذا لان في التنصيص على الوقت اشعارا بفضيلة الوقت
ويعني التربة في ذلك الوقت ولهذا اي المحصول ان المامور انما يصير مامورا حال زمان الفعل وقبل ذلك
فلا امر عند اصحابنا رحمهم الله وقالت المعتزلة انما يكون مامورا قبل الفعل يشكل لانه يقتضي ان لا يكون
تارك الصلوة تاركا للامر وعاصيا لتعلق الامر بالفعل والتاويل بامكان الفعل مردود لانه حينئذ يتبع
للخلاف ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم الى الثالث ثم وثم وهذا لان الجزء
الذي يتصل به الاداء اولى بالسببية من غيره لانه اقرب الى المعقول المقصود ولان الاصل ان يتصل السبب
بالسبب والمسبب وان كان نفس الوجوب لكنه يفضي الى الوجود فيكون الوجود مضافا اليه فلا بد
من انتقال السببية حتى يمكننا جعل الجزء المتصل بالاداء سببا ولهذا يجب الاداء على من صار اهلا بعد
الجزء الاول ولو تعينت السببية في الجزء الاول ولم ينتقل منه لما وجبت كما لو صار اهلا بعد ذهاب الوقت
كله ولم يجز تقرير السببية على ما سبق قبيل الاداء لانه يؤدي الى التخطي عن القليل وهو الجزء الى الكثير
وهي الاجزاء التي سبقت قبيل الاداء بلا دليل وهذا لان الدليل دل على تقدم السبب على المسبب وذا
يحصل بجعل الجزء المتصل بالاداء سببا فلا يحتاج الى جعل غيره معه سببا مع انها صارت معدومة ولانه

الصلوة م

لا ينضبط فانه اليوم يصلي الظهر مثله بعد جزءين وغدا بعد ثلاثة اجزاء الى غير ذلك فلو جعل السبب ما سبق
قبيل الاداء يختلف السبب وهو فاسد ثم قال زفر رحمه الله اذا تضيق الوقت على وجه لا يفضل عن الاداء
يتعين السببية في ذلك الجزء فلا تتغير بما يعترض بعده من مرض او سفر وقلنا ما بقي من اجزاء الوقت
صالح لانتقال السببية اليه فيحصل الانتقال الى آخر جزء من اجزاء الوقت فيتعين السببية فيه ضرورة
اذ لم يبق بعده ما يحتمل ان ينتقل السببية اليه فيعتبر حاله عند ذلك الجزء حتى اذا كانت صبية فبلغت فيه لزمها
القضاء واذا طهرت من الحيض عند ذلك الجزء وايامها عشر يلزمها الصلوة واذا اسلم الكافر او ادرك الصبي
عند ذلك الجزء يلزمه الصلوة واذا كان مسافرا عند ذلك الجزء يلزمه صلوة السفر ويعتبر صفة ذلك الجزء فان كان
ذلك الجزء صحيحا كما في الفجر وجب كاملة فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض لان الجزء الذي يتصل
به طلوع الشمس من الوقت سبب صحيح كامل فيثبت به الوجوب بوصف الكمال فلا يتأدى مع النقصان
وان كان ذلك الجزء ناقصا انتقص الواجب كالعصر يستأنف في وقت الاحمرار فاذا غربت الشمس وهو فيها لم
تفسد لثبوت الوجوب مع النقصان بسبب النهي وقد ادى بتلك الصفة س اذا ابتدأ العصر في اول
الوقت ثم مد الى ان غربت الشمس قبل فراغه منها لا تفسد وقد كان الوجوب مضافا الى سبب صحيح وهو اول
وقت العصر ج الشرع جعل له ولاية شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة في الباب لان العباد خلقوا للعبادة
بالنص ولانه مالك بقهر وخالق وعلى العبد ان يشتغل بخدمة مالكه وخالقه في جميع الاوقات الا ان الله تعالى
من علينا بان جعل لنا ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائجنا رخصة وترفيها فاذا شغل كل الوقت بالاداء
فقد اتى بما هو العزيمة فجاز اذ الاحتراز عن اتصال هذا الفساد مع الاقبال على العزيمة متعذر فجعل هذا
الفساد عفوا ضرورة اقامة العزيمة وبثبوته ضمنا لا قصدا وعن محمد رحمه الله فيمن قام الى الخامسة في العصر
يستحب له الاتمام ولا يكره التطوع بعد العصر لثبوته من غير قصد فجعل عفوا وصار بمنزلة المؤدى في الوقت
الصحيح بخلاف ما اذا ابتدأ لانه يقصد ثبوت الفساد اذ الاحتراز عنه ممكن بان يختار وقتا لا فساد
فيه واما اذا اخلى الوقت عن الاداء اصلا فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية عن الكل
الى الجزء وهو ما بينا فنقل الحكم الى ما هو الاصل وهو ان يكون كل الوقت سببا فيضاف الوجوب الى الداعية
كل الوقت لان السببية عرفت بالاضافة وهي تضاف الى كل الوقت فوجبت بصفة الكمال لان الكل غير
ناقص وان كان فيه جزء ناقص فلا يتأدى بالناقص في اليوم الثاني في وقت الغروب وهذا لان الناقص
وهو موجود باصله دون وصفه لا يعارض الكامل وهو موجود باصله ووصفه اذ الموجود اصله ووصفا
راجح على الموجود اصله لا وصفا ولانا ان نظرنا الى الاجزاء الصحيحة لا يجوز القضاء في الاوقات المكروهة
وان نظرنا الى الجزء الناقص يجوز فلا يجوز بالشك س الكافر اذا اسلم في آخر وقت العصر ثم لم يؤد
حتى احمرت الشمس في اليوم الثاني فانه لا يجوز ح لان هذا لا يرد ومن حكمه انه لا يمنع صحة اداء صلوة
اخرى فيه لان الوقت ظرف للاداء والواجب اركان معلومة في ذمة من عليه ويثبت منافية على حقه
فلم ينتف غيرها من الصلوات ومن حكمه اشتراط نية التعيين اما اصل النية فشرط ليصير ماله مصروفا

الى ما عليه واما التعيين فشرط لان المشروع لما تعدد لم يتعين فرض الوقت بمطلق الاسم الا بتعيين
الوصف ولا يسقط التعيين بضيق الوقت لان التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط
هذا الشرط بالعوارض او بالنوم او بالاغماء في اول الوقت ولا بتقصير العباد ولا يتعين بالتعيين
الا بالاداء كالحانث اي ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا وان الاختيار فيه الى العبد لم يقبل
التعيين بتعيينه قصدا ونصا حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لم يتعين ويكون الاداء
بعده وانما يتعين ضرورة تعيينه الاداء لان تعيين الشرط او السبب ضرب تصرف فيه من حيث ان الشارع
لم يجعل اليه سببا بل جبرا وليس للعبد ولاية وضع الاسباب والشروط قصدا فاثبات ولاية التعيين قصدا
مفضيا الى الشركة في وضع المشروعات وانما الى العبد ان يرتفق بما هو حقه ثم يتعين المشروع حكما اي
ينظر الى رفقه فان كان في اول الوقت بان كان لا يشتغل في آخر الوقت يصلي في اول الوقت ويتعين للسببية
اول الوقت حكما ضمنا لفعله وطلب رفقه وعلى هذا آخر الوقت ونظيره الحانث فانه مخير بين الاطعام
والكسوة والتحرير ولو قال عينت الطعام للتكفير به لا يتعين ما لم يكفر به ومن حكمه ان التاخير عن الوقت
يوجب الفوات لان ما شرط الاداء او يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان وهذا لان المعنى
بالمعيار الوقت المثبت بقدر الفعل كالكيل في المكيلات والصوم مقدر به شاكل المقدر وذلك مقدر باليوم
شرعا حتى يزيد بزيادته وينتقص بنقصانه ولا يفضل عنه فكان معيارا له وهو سبب لانه اضيف اليه
وهي تدل على السببية وذلك شهود جزء من الشهر فيصير غيره منفيا ولا يشترط فيه التعيين ويصاب بمطلق
الاسم ومع الخطأ في الوصف الا في المسافر ينوي واجبا آخر عند ابي حنيفة رحمه الله بخلاف المريض وفي النفل
عنه روايتان وهذا لان الشارع لما اوجب صوما معينا في وقت معين صح انه لا يبقى فيه الا صوم واحد بقي
غيره كالمكيل والموزون في معيار يوم قوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فانتفى
غيره لكونه غير مشروع ثم قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لما لم يبق غيره مشروعا لم يجز اداء واجب آخر فيه
من المسافر لان وجوب الصوم يثبت بشهود الشهر في حق الكل ولهذا صح الاداء من المسافر لان الشرع مكنه من
الترخص بالفطر لدفع المشقة عنه وهذا لا يجعل غير الفرض مشروعا فيقع صومه عن واجب آخر لعدمه ووقع
صومه عن رمضان ويلغو نيته لتطوع او لواجب آخر وكذا اذا اطلق النية او كان مريضا في هذا كله وقال
ابو حنيفة رضي الله عنه الوجوب واقع على المسافر لكمال سببه ولهذا صح اداؤه بلا توقف كالمصلي في اول
الوقت الا انه رخص له التأخير تخفيفا وهو ما ترك الترخص بصرفه الى قضاء ما عليه من الدين فذاك
اهم والزم فالقضاء لازم عليه وان لم يتم فصوم الشهر لا يلزمه ما لم يعش حتى لو مات لم يؤاخذ به ويؤاخذ
بالآخر ومتى كان بالفطر مترفها لانه فيه رفقا ببدنه فلان يكون مترفها بما فيه نظر منه لدينه اولى
وصار كون صوم رمضان ناسخا لغيره من الصيامات متعلقا بالاعراض عن الرخصة والتمسك بالعزيمة فاذا لم
يعرض عن الترخص ولم يتمسك بالعزيمة بقي غيره مشروعا فصح اداؤه ولان الاداء غير مطلوب منه فهو مخير بين
الاداء والتاخير الى عدة من ايام اخر فصار هذا الوقت في حقه كشعبان من حيث انه لا يخاطب بالاداء فيقبل

سایر الصیام وعلى الطریق الاول لو نوى النفل یکون صایما عن الفرض لانه ما ترخص بالصرف الى الاهم
وعلى الطریق الثانی یکون صایما عن النفل وفیه روایتان عن ابی حنیفة رحمه الله واما اذا اطلق النیة فالصحیح
انه یقع عن رمضان لان الترخص وترک العزیمة لم یتحقق بهذه النیة الا ان صرفه الى رمضان احق من صرفه الى
النفل لانه اهم ولانه عزیمة واما المریض فالصحیح ان صومه یقع عن رمضان وان نوى واجبا اخر او نوى النفل
لان الرخصة فی حق المریض انما تثبت اذا تحقق عجزه عن اداء الصوم فاذا صام فقد فات سبب الرخصة
فی حقه فالتحق بالصحیح واذا صام الصحیح کان صومه عن رمضان بای طریق کان کذا هنا واما الرخصة
فی حق المسافر لعجز مقدر باعتبار سبب ظاهر قام مقام العذر الباطن وهو السفر فلا یظهر بفعل الصوم
فوات سبب الرخصة فیبقى له حق الترخص فیتعدى الى حاجته الدینیة بطریق الاولى لانه لما ترخص لما ثبت
لحاجته الدنیویة ومیل طبعه لان یترفه فی حیوته الفانیة لان یثبت لحاجته الدینیة ومیله لانه یترفق به
فی حیوته الباقیة اولى وقال زفر رحمه الله لما تعین صوم الفرض مشروعا فی هذا الزمان صار بمنزلة من
له مال مستحق الصرف الیه فلا یتوقف صحته على عزیمته بل على ای جهة ادى به یکون من المستحق کمن علیه الزکوة
لما استحق علیه جزء من النصاب فاذا وهب النصاب للفقیر بعد الحول کان مؤدیا للزکوة وان لم ینو وکمن استاجر
خیاطا لیخیط له ثوبا بعینه بین خاط على قصد الاعانة یکون من الوجه المستحق وسواء جاز لانه لم یتصور
فیه الاضاعة واصله فاذا صارت واجبة بالاجارة لم یتغیر بها فیه وقلنا لیس التعین باستحقاق
منافع العبد لان الواجب علیه فعل هو قربة وذلک لا یصلح قربة فهی فعل یفعله العبد عن اختیار وبلا اجبار
الشرع لم یشرع فی هذا الوقت الا ما کان الذی هو قربة الا واحدا فانما لا یجوز صوم اخر فی هذا الوقت لانه
غیر مشروع له باستحقاق منافعه اذ لا یلزم من کونه غیر مشروع استحقاق منافعه فالصوم فی اللیل غیر
مشروع ولا استحقاق ثمه واذا بقی المنافع حقا له فلابد من التعیین لیکون صارفا ماله الى ما علیه ولم یوجد
لان عدم العزیمة لیس بشیء بخلاف الزکوة فالمستحق ثمه صرف جزء من المال الى المحتاج وقد وجد فالهبة
صارت عبارة عن الصدقة فی حقه مجازا لان المثنى بما رضی الله تعالى دون العوض وقال الشافعی رحمه الله
لما بقیت منافعه على حقه لا یتحقق صرف ماله الى ما علیه ما لم یعینه لان معنى القربة کما هو معتبر فی اصل
معتبر فی الصفة فکما شرطت عزیمته فی اصل الصوم لیتحقق معنى العبادة شرط فی وصفه کما فی الاصل فلو
وصفنا عنه تعیین الجهة لصار مجبورا فی الصفة ولخلت العبادة عن الابتهال الى الله تعالى بالاختیار فالاصح
فالتعیین وقلنا الامر على ما قلت لو تعین المستحق لا بد منه ولکن هذا التعیین یحصل بنیة مطلق
الصوم لانه لما اتحد المشروع من الصوم فی هذا الوقت تعین فی زمانه فاصیب بمطلق الاسم بان ینوی
الصوم مطلقا ومع الخطا فی الوصف بان ینوی القضاء او الکفارة او النذر کالمتوحد فی المکان فالواحد
المنفرد فی المکان یصاب باسم جنسه ومع الخطا فی الوصف فکان هذا فی الحقیقة قوله بموجب العلة
وهو التزام ما یلزمه المعلل بتعلیله حیث شرطنا التعیین غیر انا جعلنا اطلاقه تعیینا فالمراد بقوله
ولا یشترط فیه التعیین قصدا ونصا وقال الشافعی رحمه الله لما وجب التعیین شرطا بالاجماع بینی وبینکم

وان قالنا

وان قالنا زفر رحمه الله رجع من اول الى اخر لان اول اجزائه یفتقر الى النیة ایضا لانه قربة کسائر
وافتقار الصوم الى النیة باعتبار انه قربة فاذا اخلاه عن النیة بطل ذلک الجزء فبطل الباقی لانه لا یتجزى
والرخصة المعترضة لا تؤثر فیما مضى اذا اخلاه عن الجد فیما قد عمله لا یتصور الا فیما سوى فیما لم یعلمه بعد ورجحت
المفسد على المصحح احتیاطا فی العبادة وهذا بخلاف ما اذا قدم النیة حیث یجوز مع عدم النیة فی اول
الصوم لان ما تقدم من النیة جعل قایما حکما الى وقت الاداء تیسیرا واقعا على جملة الامساک ولم یعترض
علیه ما یبطله فیبقى فاما النیة المتاخرة فلا یتصور تقدیمها الا یرى انه لو نوى بعد الزوال لا یصح ولو اعتمد
النیة المتاخرة التقدیم لصح لانه حینئذ لا یتغیر الحال بین القلیل والکثیر ولهذا لا یصح صوم القضاء
بتقدیم النیة لا بتاخیرها ولنا ان النیة انما شرطت لیصیر الامساک قربة وهذا الامساک واجد حکما
لدخوله تحت خطاب الامر وان تعذر صفته لانه غیر متجزی صحة وفسادا ولم یشترط اقتران النیة باداء
جمیعه بالاجماع فانه لو اغمی علیه بعد الشروع فی الصوم یصح صومه ولا اقترانها بحال الشروع بالاجماع ایضا
ایضا فانه لو قدم النیة تارکا صومه وان غفل عنه عند الشروع بالنوم للعجز اذ لا توقف علیه اصله
اول الا بحرج عظیم وما جعل الله فی الدین من حرج فصار حال ابتداء الصوم فی انه یسقط اعتبار العزیمة
فیه نظیر حال البقاء فی الصلوة وحال بقاء الصوم فی انه یمکن اعتبار النیة فیه نظیر حال ابتداء الصلوة
ثم العجز عن وصل النیة باول الصوم جوز تقدیم النیة مع الفصل عن رکن العبادة وسوى الامساک وجعلت
النیة موجودة حکما فصار له فضل الاستیعاب حیث وقعت النیة على جملة الامساک ونقصان من حیث
ان النیة لم توجد حقیقة عنده الاداء اذ الاخلاص انما یکون اذا اتصلت النیة بالعمل والعجز الداعی الى
تاخیر النیة موجود فیمن یقسم بعد الصبح او یفیق عن اغمائه وفی یوم الشک ضرورة لانه لا یمکنه دفعها
الا بتاخیر النیة لان تقدیم النیة من اللیل عن الفرض حرام وبنیة النفل عندی لا ینادی وهی ایضا فظهر
بنیة بتاخیر النیة مع وصلها برکن العبادة اولى وللتاخیر رجحان من حیث ان النیة موجودة عند
الفعل وسوى الاصل ونقصان من حیث التقصیر عن جملة الامساکات لکن القلیل یحتمل العفو کما فی
التاخیر النجاسة وغیرها فاستوى التقدیم والتاخیر فی طریق الرخصة بل التاخیر راجح لان قران هذه النیة
بالعمل وعدم اقتران تلک النیة به س جعلت الدلیل المجوز مرجحا والرجحان ابدا یبتنی ح الدلیل
المجوز هو العجز وهو یشمل الصورتین فالرجحان بالاقتران ههنا وعدمه ثمه على ان المجوز یصلح مرجحا
اذا قوی فی ذاته کالاستحسان یرجح على القیاس س لو ترجح دلیل جوازکم لما کان التنبیه افضل
ح الکلام فی الجواز وعدمه والافضلیة وراء الجواز على انها ثبتت بدلیل اخر وهو الاجماع او الحدیث
وهذا الوجه یوجب الکفارة لو افطر فیه وروی ذلک عنهما ولما صح اقتصار النیة على بعض الامساک
للضرورة وجب المصیر الى اعطاء حکم الکل من وجه لیکون خلفا عن الکل الذی هو کل من کل وجه وهو
ان یشترط وجود النیة فی الاکثر فان القلیل فی مقابلة الاکثر کالعدم ولا ضرورة فی ترک الکل التقدیری
وهو الاکثر فلم یجوز بعد الزوال ورجحنا الکثیر على القلیل لرجحانه فی الوجود وهذا الترجیح

اولى من الترجيح بصفة البيان كما قال الشافعي رحمه الله لان الترجيح بالذات اقوى من الترجيح
بالحال لما يأتي في بابه ان شاء الله تعالى ولهذا صيانة الوقت التي لا يدركه لا اصل له لما مر من انه واجب
وهذا يخرج قول مشايخنا ان اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى من قضائها وهذا الترجيح متعارض
اذ كل واحد منهما يرجع الى الحال وهذا الوجه يوجب ان لا كمال فيه لانه اداء ناقص وفيه شبهة
عدم الصوم وروي ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله والجواب عن قوله ان اول اجزائه يفتقر الى النية
فاذا خلا عن النية بطل ما لزمه المعترضة لا تؤثر فيما مضى انا لم نقل بالاستناد ولا بفساد الجزء الاول
ليتم ما ذكرت بل نقول اخلاه عن العبادة في اول النهار موجود تقديرا حيث اقمنا الاكثر مقام الكل
فلم يفسد الجزء الاول كما جعلنا النية المتقدمة على الصبح موجودة عنده تقديرا وان كان
في اول النهار قربة فاصح لانه لا مشقة فيه لانه لا يخالف سوى النفس بخلاف ما بعد الضحوة الكبرى
فضالا اثبات القربة فيه تقديرا دفعا الحرج وتوفيرا الحظ وعلى هذا الاصل قلنا في الصوم
النفل انه متقدر بكل اليوم حتى يفسد بوجود المنافي في اوله بان كان كافرا في اول اليوم او كانت
حائضا ولا يتأدى بدون النية قبل الزوال لان الصوم عبارة عن قهر النفس وذا لا يحصل باقل
من ساعة بل بما هو مقدر شرعا وهو اليوم الذي شرع معيارا له فلم يجز شرع العبادة بالرأي
ولان الامساك المندوب اليه في يوم الاضحى الى ان يفرغ من الصلاة ليس بصوم وانما ندب اليه ليكون
اول ما يتناول في هذا اليوم من القربان فالناس اضياف الله تعالى في هذا اليوم ولا يليق بالاضياف
التناول من غير طعام الضيافة قبل طعامها ولهذا ثبت هذا الحكم في المصري دون القروي فله
ان يضحي بعد الصبح وليس للمصري ان يضحي الا بعد الصلاة والمنذور في وقت بعينه من جنس صوم
رمضان من حيث ان الوقت معيار له وهو متعين فيه فيتأدى بمطلق النية وبنية النفل لان المشروع
في الوقت قبل نذره النفل وانقلب مشروع الوقت واجبا بنذره فلم يبق نفلا لان اليوم الواحد
لا يسع فيه الا صوم واحد لانه معيار وقد ثبت له وصف الوجوب فلا يبقى وصف النفلية لما
بينهما من المضادة فصار واحدا من هذا الوجه اي من حيث انه لم يبق محتملا للنفل فاما من حيث
انه يحتمل صوم القضاء والكفارة فلا بخلاف صوم رمضان فانه واحد مطلقا وتوقف مطلق
الامساك فيه على المنذور حتى لو نوى قبل الزوال لصح لكنه اذا صام عن قضاء او كفارة وقع
عما نوى لان التعيين انما حصل من الناذر فلا يعدو الناذر فصح تعيينه فيما يرجع الى حقه وهو
ان لا يبقى النفل مشروعا لانه حقه فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت
محتملا لحقه وهو القضاء والكفارة فلا فاعتبر هذا الوقت في احتماله لهما بما لم ينذر وقبل النذر
كان محتملا للقضاء والكفارة فكذا بعده او يكون معيارا لا سببا كقضاء رمضان ويشترط
فيه النية ولا يحتمل الفوات بخلاف ما لو ... اعلم ان الوقت في صوم القضاء والكفارات و
النذر المطلق معيار له لانه مقدار يعرف به ولكنه ليس سببا ... بخلاف صوم رمضان

فالوقت ثمة معيار وسبب لوجوبه ولهذا لا يتحقق قضاء صوم يومين في يوم واحد واداء
كفارتين بالصوم في شهر ومن حكمه انه يشترط فيه النية لانه قربة ويكفيه النية الموجودة
في اكثره من ساعة من هذا الوجه وانما يشترط فيه التبييت لانها غير متعينة فلم يتوقف الامساك
في اول اليوم الا لصوم الوقت وهو النفل لا على واجب اخر لانه محتمل الوقت والتوقف على
الموضوعات الاصلية لا على المحتمل فلهذا اشترط التبييت ليتعين من اول الوقت الى العارض
الذي هو محتمل الوقت لانه اذا توقف على النفل لا يحتمل الانتقال الى غيره ولا يحتمل الفوات
بالتأخير اذ الوقت غير متعين له الا ان يموت بخلاف الصلاة وصوم رمضان لتوقتهما بالوقت فالعمر
ههنا كالوقت ثم او يكون مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج اعلم ان وقت الحج مشكل لانه
يشبه وقت الصوم من حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الا حجة واحدة ويشبه وقت الصلاة
من حيث انه عبادة تتأدى باركان معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت ويتعين اشهر
الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد فعند ابي يوسف لا يسع التأخير عن العام الذي
لحقه الخطاب فيه بمنزلة وقت الصلاة فاذا ادرك العام الثاني صار الثاني بمنزلة الاول وعند الصوم ج
محمد رحمه الله هذا الوقت غير متعين للاداء لان في وقت العمر يسع التأخير بشرط ان لا يفوته
عن العمر واشهر الحج من هذا العام كيوم ادركه في قضاء رمضان فالتأخير عنها لا يكون تفويتا
كتأخير قضاء رمضان وهذا بناء على ان الحج يجب مضيقا عند ابي يوسف لا يباح له التأخير عن
السنة الاولى ويأثم بالتأخير الا اذا ادرك في عمره فيرتفع الاثم حينئذ وعند محمد يجب موسعا يباح
له التأخير عن السنة الاولى ولا يأثم بتأخيره الاداء الا اذا لم يؤد في عمره فحينئذ يأثم وتفسير الوجوب
الموسع ان يجب في السنة الاولى ان يحج في سنة من سني عمره كان الله تعالى قال اوجبت عليك
الحج ان شئت اديت في السنة الاولى وان شئت في الثانية وان شئت في الثالثة وهذا تفسير الوجوب
الموسع في كل موضع وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا رحمهم الله هذا بناء على ان الامر المطلق عن
الوقت كالامر بالزكاة وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة يوجب على الفور عند
ابي يوسف وعند محمد على التراخي فكذلك الحج فاما تعين الوقت فلا والذي عليه جمهور مشايخنا ان
الامر المطلق عن الوقت لا يوجب الفور بلا خلاف بينهما وان مسألة الحج مسألة مبتدأة لمحمد يقول
الحج فرض العمر اتفاقا غير انه لا يؤدى الا في وقت خاص وهذا الوقت يتكرر في عمره والامر تعيينه
كصوم القضاء وقته النهار لا الليل والامر تعيينه فلا يتعين اشهر الحج من السنة الاولى الا
بتعيينه بطريق الاداء الا يرى ان اشهر الحج في كل عام صالحة للاداء فيه فلهذا صح انه لو ادى
في السنة الثانية او الثالثة كان مؤديا لا قاضيا ولو تعين العام الاول لصار بالتأخير مفوتا
والمأتي به يكون قضاء كسائر العبادات اذا فاتت عن اوقاتها ولهذا بقي النفل مشروعا ولو تعين
للفرض لم يبق النفل مشروعا اذ الوقت لا يسع الا حجا واحدا كما في شهر رمضان فثبت انه لم

يتعين الا بالاداء وفي تعينه بالاداء بان شرع في الفرض لم يبق النفل حينئذ مشروعا وابو يوسف
رحمه الله يقول اشهر الحج من السنة الاولى بعد الامكان تعينت للاداء فلا يباح له التاخير عنها
كوقت الظهر للظهر وهذا لان الخطاب بالاداء لحقه في هذا الوقت وهو فرضه ولا مزاحم له اذ المزاحمة انما
تكون بادراك العام الثاني وهو مشكوك فيه لان الادراك انما يكون بالحيوة اليه وهو وقت مديد يستوي
فيه الحيوة والممات فلم يثبت الادراك بالشك والاحتمال فتعينت هذه الاشهر للاداء بلا معارض وصار
الساقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة اي ادراك العام الثاني سقط بتعارض الحيوة والموت
فصار كما لو سقط حقيقة بان لم يوجد اصله وحينئذ لا يجوز التاخير عن العام الاول كذا ههنا فصار كوقت
الظهر في التقدير فيتعين للاداء سن الحوق لا مزاحمة له فيها ثابتة فالظاهر بقاؤه وهاج الفوات
ثابت فالظاهر بقاؤه كما في صوم القضاء لا يتعين اليوم الاول له بفوته والتعارض بين الموت
والحيوة غير قائم اذ الحيوة الى اليوم الثاني غالبة والموت في ليلة واحدة فجاة نادر فيبنى الحكم على الظاهر
لا على النادر واذا كان كذلك استوت الايام كلها وكانه ادرك كلها فيتخير بينها ولم يتعين اولها وانما بقي
النفل مشروعا مع التعيين لان اعتبار التعيين للاحتياط لكيلا يفوت فيظهر ذلك في حق الماثم لا في حق عدم
شرعية النفل وعند الا يرى لو اخر وقت الظهر عن ادائه ومع هذا لو ادى النفل يجوز وياثم بتاخير الظهر
فكذا هنا اذا اختار النفل فقد اختار جهة التقصير فياثم وانما صار مؤديا في العام الثاني لا قاضيا لانه اذا بقي
حيا الى العام الثاني فقد تحققت المزاحمة وارتفع الشك فظهر ان الاول لم يكن متعينا فصار الثاني فيما مقام الاول
في التعيين ويتادى باطلاق النية لا بنية النفل اي يتادى الفرض بمطلق نية الحج لان التعيين ثبت بدلالة الحال
لانا لا نجد في العرف من يتكلف المشاق ويحمل المشقة لحج بيت الله تعالى وعليه الفرض الا للفرض فانصرف
مطلق نية الحج اليه للعرف ولكن لا يتادى الفرض بنية النفل لان فرضه لا يبقى مع امر كالصلوة وهذا لان
الحج افعال عرفت باسمائها كالوقوف والطواف والسعي وصفاتها كالفرض والواجب والسنة لا بمعيارها ولهذا
يتنفل وقت الحج عن ادائه فصار كوقت الظهر فلا يدفع غيره من جنسه كالنفل ممن عليه الظهر وقال الشافعي
رحمه الله الحج لا يتادى الا بمشقة عظيمة وقطع مسافة شاسعة فنية النفل قبل اداء الفرض تكون سفاهة
السفيه عندي محجور عليه فيلغو نية النفل بهذا الطريق ولكن بالغاء نية النفل لا يفوت اصل نية الحج كما
ان بفوات الصحة لا يفوت اصل الاحرام واذا بقي اصل نية الحج يقع عن الفرض لانه كاف في وقوعه عن
الفرض في الحج لو اطلق النية ورتب انه يبطل اصل النية فالحج نذر يتادى بدون العزيمة كالمغمى عليه يحرم
عنه اصحابه فيصير محرما ومن احرم عن ابويه صح وان لم يوجد العزيمة منهما وقلنا في اثبات الحجر
بالطريق الذي قلت انتفاء الاختيار والحج عبادة ومبناه على الاختيار لكن الاختيار في كل باب
بما يليق به والاحرام عندنا شرط الاداء كالوضوء للصلوة فجوزنا تقديمه على وقت الحج فيصح بفعل
غيره بدلالة امر بعقد الرفقة فاما الافعال فلا بد من ان يجري على بدنه لان اداء العبادة بيدي غيره
لا يتحقق وفي احرامه عن ابويه يجعل ثوابه لهما لان يجعل الحج لهما وثوابه حقه فلم يعرف الا بهما

وجوازه عند اطلاقه في النية لا باعتبار انه يسقط اشتراط نية الفرض اذ الوقت لما كان قابلا
للفرض والنفل فلا بد من تعيين الفرض ولكن التعيين يثبت بدلالة حال المؤدي لانه يعني في المؤدي
لان من نسان في العادة لا يتحمل المشقة العظيمة ثم يشتغل باداء النفل قبل اداء حجة الاسلام وبدلالة
العرف يحصل التعيين لكن اذا لم يصرح بغيرها فاذا نوى النفل فقد اتى بصريح بخالفه فيسقط اعتبار
العرف كمن اشترى بدراهم مطلقة يتعين نقد البلد في العرف بدلالة تعيينه من المشتري وهو تيسر اصابته
فان صرح باشتراط نقد اخر عند الشراء سقط اعتبار ذلك العرف وينعقد العقد بما صرح به وهذا
بخلاف شهر رمضان لانه متعين في ذاته لا مزاحم له في وقته لما مر لا معنى في المؤدي **فصل في المامور**
في المامور الكفار يخاطبون بالامر بالايمان وبالمشروع من العقوبات وبالمعاملات وبالشرايع في حكم
المواخذة في الاخرة بلا خلاف فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك عند البعض والصحيح انهم لا
يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات اما بالايمان فلانه عليه السلام بعث الى الناس كافة ليدعوهم
الى الايمان قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله تعالى فامنوا بالله ورسوله
واما بالعقوبات فلانهم بها اليق من المؤمنين واما بالمعاملات فلان المطلوب بها معنى دنيوي وهم اليق به
فقد اثروا الدنيا على العقبى واما بالشرايع في حكم المواخذة في الاخرة فلان الكافر بترك الطاعات مستحلا فيكون
ذلك كفرا على كفر فيعاقب عليه في الاخرة كما يعاقب على اصل الكفر فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك
عند العراقيين من مشايخنا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين فاخبروا انهم استحقوا النار بترك
الصلوة ولم يرد عليهم اعتقادهم ولا يعاقبون بترك الاداء اذا لم يجب الاداء عليهم ولان المقتضي لوجوبها قائم
لقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله ولله على الناس حج البيت والكفر لا يصلح مانعا لتمكنه من رفعه
اولا كرفع الحدث والجنابة والصحيح عند مشايخ ديارنا رحمهم الله انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط
من العبادات لان الكافر ليس باهل لاداء العبادة لان اداءها لاستحقاق الثواب وهو ليس باهل للثواب
لان ثوابه الجنة واذا لم يكن اهلا للاداء لم يخاطب بالاداء لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان فانه
بالاداء يصير اهلا لما وعد الله تعالى للمؤمنين فيكون اهلا للاداء ولا يجوز ان يخاطب بالشرايع بشرط تقديم
الايمان كما قال الشافعي رحمه الله لانه لا سبيل الى اسباب احكام الاخرة فلم يصح ان يجعل شرطا مقتضى ولانه
لو وجب الصلوة على الكافر لوجبت حال الكفر او بعده والاول باطل لان الصلوة حال الكفر باطلة فلا يكون
مامورا بها وكذا الثاني بدليل عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وقوله تعالى لم نك من المصلين اي من المسلمين
المعتقدين لفرضية الصلوة كذا في التفسير وهذا لان اهل الكتاب في سقر مع انهم كانوا يصلون وقال
عليه السلام نهيت عن قتل المصلين اي عن قتل المؤمنين والمعدوم يجوز ان يكون مامورا بتقدير الوجود فيكون
الايجاب ازليا ويكون المامور مخاطبا بعد الوجود والعقل لا ان يكون مامورا مخاطبا حال كونه معدوما فهو
ظاهر النسخ وقال جمهور المعتزلة الامر للمعدوم لا يصح وهو فرع مسئلة ازلية كلام الله تعالى **فصل**
في الامر الذي يجب طاعته من الله تعالى فاما الرسل عليهم السلام فهم نائبون عنه في تبليغ امره واما السلطان

المعدوم

والولد والابوان فانما يجب طاعتهم لما في طاعتهم طاعة الله تعالى ولا يتصور وجود الامر منه تعالى
لنفسه خلافا للمعتزلة لان المغايرة من اللوازم نعم امكنه ان يقول لنفسه افعل لكنه لا يسمى امرا العرف
النهي وسمى للعاصي كالامر وسوى قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل ولما كان ضد الامر احتمل ان يكون
للناس فيه اقوال كما كان للامر فمن قال موجب الامر المطلق وجوب الفعل قال موجب النهي المطلق وجوب الانتهاء
ومن قال بالندب ثم قال بندب الامتناع منا ومن قال بالوقف ثم قال بالوقف هنا وهذا لان النهي يكون
للندب كالامر كالنهي عن المشي في نعل واحد وعن اتخاذ الدواب كراسي ونحو ذلك وانه يقتضي صفة القبح للمنهي
عنه ضرورة حكمة الناهي لان الحكيم لا ينهى عن شيء الا لقبحه قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر وسواء ان يكون
قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا او لغيره وذلك نوعان ايضا وصفا ومجاورا كالكفر وبيع الحر وصوم يوم
النحر والبيع وقت النداء اعلم ان النهي في اقتضاء صفة القبح للمنهي عنه كالامر في اقتضاء صفة الحسن
للمامور به وكما انقسم المامور به الى حسن لعينه وضعا كالايمان والى حسن لعينه شرعا كالزكوة والى حسن لغيره
وسواء ما يتادى بنفس المامور به او لا يتادى كالجهاد والوضوء فكذلك انقسم المنهي عنه الى ما قبح لعينه وضعا
كالكفر والكذب والعبث لان الواضع وضع هذه الاسماء لافعال عرف قبحها في ذاتها عقلا والى ما قبح لعينه شرعا
كبيع الحر والمضامين وهو ما في اصلاب الاباء والملاقيح وهو ما في ارحام الامهات لان البيع مبادلة مال بمال
شرعا والحر ليس بمال والماء في الصلب او الرحم لا مالية فيه فصار هذا البيع عبثا لحلوله في غير محله فالتحق
بالقبيح وضعا بواسطة عدم المحل شرعا والى ما قبح لمعنى في غيره وصفا كصوم يوم النحر فالنهي ورد لمعنى اتصل
بالوقت الذي هو محل الاداء وصفا وهو انه يوم عيد وضيافة والبيع الفاسد فالنهي ورد لمعنى اتصل
بالبيع وصفا وهو فوات المساواة التي هي شرط جواز البيع والمساواة شرط زايد على البيع فتمامه بوجود
ركنه من اهله في محله وقد وجد والى ما قبح لمعنى في غيره مجاورا كالبيع وقت النداء فالنهي ورد لمعنى الاشتغال
بالبيع عن السعي الى الصلوة وذلك مجاور للبيع ولا يتصل به وصفا والصلوة في ارض مغصوبة فالنهي لمعنى
الغصب وهو مجاور للصلوة ولا يتصل به وصفا وتمام التقرير ياتي بعد هذا ان شاء الله تعالى والنهي عن الافعال
الحسية يقع على القسم الاول وعن الامور الشرعية على الذي اتصل به وصفا لان القبح يثبت اقتضاء فلا يتحقق
على وجه يبطل به المقتضي وسواء النهي اعلم ان النهي قد يكون عن الافعال الحسية كالزنا والقتل وشرب الخمر
فانها افعال يتحقق منا من يعلم الشرع او لا يعلمه ولا يتوقف وجودها على الشرع وقد يكون عن الامور
الشرعية كالصوم والصلوة والبيع والاجارة ونحوها فالصوم لغة الامساك وزيد عليه الوقت والنية
والطهارة من الحيض والنفاس ولا يمان شرعا والصلوة لغة الدعاء او تحريك الصلوين وزيد عليه في الشرع
اشياء من اركانه كالقيام والقراءة والركوع والسجود وشروط كالطهارة من الحدث والخبث وستر
العورة والاستقبال والنية وكذا زيد في البيع والاجارة على المعنى اللغوي اشياء شرعية بعضها يرجع
الى الاهل وبعضها الى المحل فكانت هذه الاشياء امورا شرعية لما انها توقفت على الشرع ثم النهي المطلق
اذا ورد عن الافعال الحسية يدل على كونها قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها بلا خلاف لان الناهي كامل

الولاية ولا القدرة النافذة والحكمة البالغة فيقتضي النهي القبح في اعيانها اذ هي توجد مع القبح
في اعيانها ما الا اذا قام الدليل على خلافه فح يصير قبحها لمعنى في غيره كما في قوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن فقد علم ان النهي لمعنى مجاور في المحل وهو استعمال الاذى بدليل سياق الاية وهو قوله تعالى
قل هو اذى لا لمعنى فيه حتى لا يبطل احصان من الغرف بالوطء في حالة الحيض ويثبت به احصان الرجم
والحل للزوج الاول وكذا النهي عن الاستنجاء باليمين ونحو ذلك لا لعينه بل للغير وان ورد النهي المطلق
عن التصرفات الشرعية يقتضي قبحا لمعنى في غير المنهي عنه ولكن يتصل به حتى يصير المنهي عنه مشروعا
باصله بعد النهي كما كان قبل النهي ولكن صار قبيحا بوصفه لان القبح لم يثبت لغة بل يثبت ضرورة
حكمة الناهي فكان ثابتا اقتضاء ضرورة تصحيح المقتضي فيثبت على وجه يكون محققا للمقتضي لا
مبطلا له وذا في ان يثبت القبح لغيره وصفا لانا اذا اثبتنا القبح لمعنى في عينه كما قال الشافعي
رحمه الله لا يبقى مشروعا فيبطل المقتضى بناء على تحقيق المقتضى الذي ثبت ضرورة صحة المقتضي
وبطلان المقتضي يقتضي بطلان المقتضى فيبطلان وهذا لان النهي يعتمد تصور المنهي عنه لانه يراد
به عدم الفعل مضافا الى اختيار العبد حتى يثاب اذا امتنع عنه ويعاقب اذا ارتكبه لانه ابتلاء
كالامر وانما يتحقق الابتلاء اذا بقي الاختيار وهذا انما يكون اذا كان المنهي عنه متصورا وتصور
المشروع بشرعيته واذا فاتت مشروعيته لا يتصور وجوده شرعا ولما افاد النهي التصور افاد بقاء
المشروعية حتى يتمكن العبد من الانتهاء عنه تعظيما للناهي وهذا بخلاف النسخ فانه لاعدام
المشروعية ورفعها لا باختيار من العبد فكان امتناع العبد فيه بناء على عدمه وفي النهي عدمه
بناء على امتناعه فكانا في طرفي نقيض فلم يجز جعله واحدا بل يجب اثبات اصل النهي موجبا للانتهاء
واثبات المقتضي بحسب الامكان على وجه لا يبطل به الاصل وسواه بجعل القبح وصفا للمشروع
فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا وهذا بخلاف النهي عن الافعال الحسية لانها
تبقى مع صفة القبح فانه ليس من ضرورة حرمتها وقبحها عدم تكونها فقلنا بالقبح لعينها ومن ضرورة
تحريم العقود الشرعية بقاء شرعيتها اذ لا يكون لها بقاء اذا لم تبق مشروعة وبدون التكون لا يتحقق تحريم
الفعل وكذا في العبادات ولا تنافي في المشروع يحتمل الفساد بالنهي كالاحرام الفاسد بان احرم مجامعا
او جامع المحرم فانه يبقى اصله ويلزم المضي والطلاق الحرام والصلوة الحرام اي في حالة الحيض وفي الاوقات
المكروهة والصوم الحرام في يوم الشك فوجب اثبات القبح على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات و
محافظة لحدودها بمنزلة المقتضي لانه يكون تابعا للمقتضي ومصححا له لا مبطلا له والنسخ تصرف في المحل
بالرفع والنهي تصرف في المخاطب بالمنع ولهذا كان الربوا وساير البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا
باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل وهذا لانه لا خلل في ركن البيع واهله ومحله لانه
مبادلة المال بالمال بالتراضي وانما الفساد باعتبار الفضل الذي يعدم المساواة الواجبة بالحديث والشرط
الفاسد في معنى الربوا لان المفسد شرط ينتفع به احد المتعاقدين او المعقود عليه ولهذا قلنا في قوله

تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا لان النهي بعدم وصف شهادته وهو الاداء لا بعدم اصل شهادة القاذف
حتى ينعقد النكاح بشهادته وكذا بيع العبد بالخمر مشروع باصله لوجود ركنه وهو قوله بعت واشتريت في
محله وهو العبد غير مشروع بوصفه وهو الثمن لانه تبع والمبيع اصل حتى لا يشترط وجود الثمن والقدرة عليه ويبقى
بعد هلاكه محله في المبيع واذا كان تبعا صار بمنزلة الاوصاف لان تبعا ايضا ولان الخمر مال لان المال غير
الادمي خلق لمصلحته ويجري فيه الشح والضنة غير متقوم لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بقيمته وهي ليست
بهذه الصفة في حق المسلم فيصلح ثمنا من حيث انه مال ولم يصلح ثمنا من حيث انه غير متقوم فصار فاسدا وكذا
اذا اشترى خمرا بعبد لان كل واحد منهما ثمن لصاحبه فصار فاسدا موجبا حكمه في محل يقبله وهو العبد غير موجب
في محل لا يقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر وان قبضها بحكم العقد بخلاف البيع بالميتة والدم فانه ليس بمال في الدين
السماوي ولا كان الكفار يتمولونه اما الخمر والخنزير فهو مال في الدين السماوي وكذلك جلد الميتة ليس بمال ولا بمتقوم
لانه جزء الميتة فاعتبر بكله ولهذا لا يضمن متلفه وانما تحدث المالية فيه بصنع مكتسب وهو الدباغة اما لو
ترك كذلك فانه يفسد وصوم يوم النحر وايام التشريق مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى في وقته
لانه وقت اقتضاء الشهوة كسائر الايام غير مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا
الوقت اذ الناس اضياف الله تعالى في هذا اليوم الا يرى ان الصوم يتقوم باليوم ولا قبح فيه والنهي يتعلق بوصفه
وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفاسد ما هو مشروع باصله غير مشروع بوصفه كالفاسد من الجواهر
فان اللحم اذا انتن وبقي صالحا للغذاء يقال لحم فاسد واذا لم يبق صالحا يقال لحم باطل ولهذا صح النذر
به لانه التزم ما هو عبادة مشروعة في الوقت وانما لا يلزم بالشروع في ظاهر الرواية لان الشارع في الصوم
مباشر للمعصية لانه بنفس الشروع يصير صائما حتى يحنث به الحالف والصوم منهي فامر بقطعه من قبل الشارع
فاستحال ان يؤمر باتمامه اما الناذر لم يصر مرتكبا للمنهي بنفس النذر لانه التزم بالنذر قربة خالصة وانما وصف
المعصية متصل بذاته فعله لا باسمه ذكرا فكان من ضرورات المباشرة لا من ضرورات ايجاب المباشرة والصلوة
وقت طلوع الشمس ودلوكها مشروعة باصلها اذ لا قبح في اركانها وشروطها فركنها القيام والقراءة والركوع
والسجود وشروطها الطهارة والستر والاستقبال والنية وهي موضوعة للتعظيم عقلا وشرعا والوقت
صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه وقت مقارنة الشيطان الشمس لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان يزينها
في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا
مالت فارقها فاذا دنت للمغيب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات س الصلوة
تضمن بالشروع في الوقت المنهي والصوم لا يضمن مع ان النهي فيهما باعتبار صفة الوقت ح النهي هنا باعتبار
صفة الوقت لانه منسوب الى الشيطان الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لان وجودها باركانها والوقت
ظرفها لا معيارها فصارت الصلوة ناقصة لا فاسدة وتضمن بالشروع لا الصوم اذ الصوم تقوم بالوقت
ويعرف به لانه معيار ويذكر فيه فيقال صوم الامساك من المفطرات الثلث نهارا مع النية فازداد الاثر

فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع س فينبغي ان يتادى به الكامل كالنهي عن الصلوة في ارض مغصوبة
ح النهي ثم لمعنى الشغل وهو ليس بصفة للصلوة ولا للوقت بل هو مجاور للصلوة فالصلوة قائمة بالمصلي
والشغل قائم بالشاغل فكانا وصفين لموصوف واحد فكانا متجاورين فيتادى بها الكامل وهنا النهي باعتبار
صفة الوقت والوقت سبب للصلوة اذ السبب هو البناء واقيم الوقت مقامه تيسيرا فازداد الاثر
اذ النقصان في السبب يؤثر في المسبب فلم يتاد به الكامل فالحاصل ان اتصال الوقت بالصلوة دون
اتصال الوقت بالصوم وفوق اتصال المكان بالصلوة اذ المكان ليس بسبب ولا معيار فيفسد الصوم
ولا يضمن بالشروع ولا يتادى به الكامل والصلوة في ارض مغصوبة لا تفسد وتكره ويضمن بالشروع ويتادى
بها الكامل وفي الوقت المكروه كذلك غير انه لا يتادى به الكامل س ينبغي ان لا تصح الصلوة في ارض
مغصوبة كما قال احمد رحمة الله وبعض المتكلمين واهل الظاهر والزيدية وفخر الدين الرازي لان الصلوة تشتمل
على قيام وقعود وركوع وسجود وهي حركات وسكنات والحركة شغل حيز بعد ان كان تكون في حيز اخر والسكون
شغل حيز واحد في ازمنة فشغل الحيز جزء ماهيتهما وهما جزء الصلوة وجزء الجزء جزء وشغل الحيز في هذه
الصلوة منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه فاستحال ان تكون مامورا به فلم يكن هذه الصلوة
مامورا بها اذ الامر بالكل امر بالجزء ح جهة كونها صلوة تغاير جهة كونها غصبا ولهذا ينفك الغصب عن
الصلوة والصلوة عن الغصب فجاز ان يؤمر بها من حيث انها صلوة وينهى عنها من حيث انها غصب ولانه
لو كان كذلك لامتنع النهي عن فعل ما لانه نفس الفعل مامور به لانه جزء من الفعل المامور به وكل منهي عنه
فرد من افراد نفس الفعل والدليل على صحتها انه لا يؤمر بقضائها بالاجماع س الفرض يسقط عندها
لا بها ح الحكم بعدم وجوب القضاء حكم بصحتها اذ الحكم بسقوط القضاء عندها مع الحكم بالفساد كالحكم
بفساد صلوة المحدث وعدم وجوب القضاء بناء على ان الفرض يسقط عندها لا بها وفساده لا يخفى على
كل ذي لب وكذا النهي عن البيع وقت النداء يتعلق بالبيع بوصف له وهو ترك السعي وهو ينفك عن البيع
والبيع عنه والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي فكان نسخا لعدم محله
لان محل البيع المال المملوك المتقوم ومحل النكاح غير المحرم فكان النهي مجازا عن النفي لمشابهة بينهما
صورة لوجود حرف المنهي النفي فيهما ومعنى لان الاعدام مطلوب فيهما ولهذا صح العكس في قوله تعالى فلا
رفث ولا فسوق الاية وكذا صوم الليالي منسوخ لان الصوم شرع للابتلاء وقد تعذر الوصال فاختص
النهار به لانه لا مشقة في الامساك ليلا لانه على وفق العادة ومبنى العبادة على خلاف هوى النفس س
النكاح بغير شهود منهي لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود والمراد لا تنكحوا والا لما وجد نكاح بدون
الشهود لما عرف ولو اريد به نفي النكاح الشرعي لما ثبت به الاحكام الشرعية نحو وجوب العدة وثبوت
النسب وسقوط الحد ح هو نفي لوجود صيغته فكان نسخا وابطاله وثبوت تلك الاحكام بناء على شبهة
العقد لوجود ركن العقد من اهله في محله وهي احكام تثبت بالشبهة ولان النكاح شرع للملك ضروري ذلك ح
لا ينفك عن الحل حتى لا يصح عند الحرمة المقارنة ويبطل بالحرمة الطارية وموجب النهي التحريم فيثبت

الحرمة ضرورة النهي واذا ثبتت الحرمة انتفى الحل لمضادة بينهما فاذا انتفى الحل انتفى الملك ضرورة انه
لا ينفصل عنه فاذا انتفى الملك انتفى النكاح ضرورة انتفاء ما شرع له اما البيع فمشروع لملك العين
وهو ليس بضروري وينفصل عن الحل حتى شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصله كالاماء المجوسية
والعبيد والبهيمة والخمر فلا يلزم من انتفاء الحل انتفاء الملك فلا ينتفي البيع واذا بقي البيع بقي بحكمه
وهو الملك اما بيان ان ملك النكاح ضروري فلانه استيلاء على الحرة وهي مالكة بجميع اجزائها فلا يصير
مملوكا للتنافي اذ المالكية امارة القدرة والمملوكية سمة العجز وبينهما تناف غير ان الشرع حكم ببقاء
جنس بني ادم الى مدة وبقاؤه ببقاء النسل وذلك لا يكون الا بالتوالد وذلك لا يتحقق الا بطريق خاص
فثبت الملك عليها ضرورة افادة الحل ولهذا لا يظهر في حق التمليك من الغير ولا الانتقال الى الورثة
ولهذا كان المهر بمقابلة الحل وقال الشافعي رحمه الله في الباب ينصرف الى القسم الاول في قوله بكمال القبح كما
قلنا في الحسي لان مطلق النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن ولان المنهي عنه معصية
فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد ولهذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا ولا يفيد الغصب الملك
ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء اعلم ان مطلق النهي عند
الشافعي رحمه الله في الحسي والشرعي يقتضي القبح لعينه فلا يبقى مشروعا اصله الا بدليل كالبيع وقت
النداء فالحاصل ان القبح عنده يثبت في اصله حتى لا يبقى مشروعا الا اذا قام الدليل على ان القبح
لغيره وعندنا في وصفه دون اصله الا اذا قام الدليل على ان القبح لاصله فيصير حينئذ مجازا عن النسخ
كالنهي عن نكاح منكوحة الاب وبيانه في صوم يوم العيد وايام التشريق والربوا والبيوع الفاسدة فانها
مشروعة عندنا لاحكامها مع فسادها وعنده باطلة منسوخة الاحكام لنا ان الكلام في النهي فكان مطلق
الامر يقتضي صفة الحسن لعينه فكذا مطلق النهي يقتضي القبح لعينه لان المطلق ينصرف الى الكامل لما ان
النقصان فيه شبهة العدم ولان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة ولهذا
لا يصح نفيه فلا يقال نهى الشارع لا يقتضي القبح كما لا يقال امر الشارع لا يقتضي الحسن والحقيقة
فيما قلتم لانه يوجب القبح فيما نهي ولا وهو الصوم والبيع اذ صيغة النهي اضيفت اليهما لا الى غيرهما
ولهذا فسد اداؤه وحرم ولم يبق اليوم محلا للصوم اصلا وكذا افسد الملك في البيع ووجب النقض
والنسخ لنا جعل القبح لغيره وصفا فقد جعل القبح في الوصف حقيقة من حيث انه لا يصح نفيه عنه
وفي الاصل مجازا حيث صح نفيه وهذا قلب الاصل اذ الاصل ان يكون القبح فيما ورد النهي عليه ولان
الوصف تابعا للحكم كما هو تبع في الوجود وقد صيرتم الاصل تبع الوصف التابع والوصف متبوعا
وهو ممنوع بمنع وصار لتخريج الفروع طريقان عنده احدهما ان ينعدم المشروع باقتضاء النهي
وهو القبح فينعدم المشروع بثبوته لانه ضده وهذا لان المشروع مرضي لقوله تعالى شرع
لكم من الدين ما وصى به نوحا والوصية المبالغة في الامر والشرع من الشارع الحكيم العليم دليل على انه
مرضية خصوصا في الذي وصى به نوحا اذ وضع النهج مسلكا لعباده الذين خلقهم لعبادته لا يليق

بالحكمة وكون الفعل قبيحا ينافي كونه مرضيا وان كان داخلا في المشيئة والقضاء والحكم كالكفر وساير
المعاصي فانها بمشيئة الله تعالى وقضائه وحكمه توجد لا برضاه لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقد ثبت
القبح بالاجماع فينتفي المشروعية واذا لم يبق مشروعا يكون منسوخا وثانيهما ان يعدم بحكمه فان حكم
النهي وجوب الانتهاء وان يصير الفعل بحكمه موجبه معصية وهذا ينافي المشروعية لان ادنى درجات
المشروع ان يكون مباحا ثم مندوبا ثم واجبا ثم فرضا فعلم انه بعد النهي لم يبق مشروعا حيث اتصف
بخلاف صفة المشروعية فيكون نسخا فانتفت المشروعية باقتضاء النهي وبحكمه فظهر بهذا انه لا بد
للمشروع من سبب مشروع حتى يستفاد المشروع به ولهذا لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها
شرعت نعمة وكرامة لانها تلحق امهاتها وبناتها بامهاته وبناته في المحرمية فتستدعي سببا مشروعا يحققها
للملائمة بين السبب والمسبب والزنا حرام محض غير مشروع اصله فلا يصلح سببا لهذه الكرامة وكذا
الغصب لا يفيد الملك عنده لتقرر الضمان لان الملك نعمة والغصب حرام محض فلا يصلح سببا له س
اذا جامع المحرم او احرم مجامعا بقي مشروعا موجبا اداءه مع كونه فاسدا منهيا عنه ح الاحرام
منهي عنه لمعنى الجماع والجماع غير متصل بالاحرام اصلا ووصفا لكن الجماع في الاحرام محظور شرعا فصار
مفسدا واذا جامع بعدما احرم فسد ولم ينقطع لان الاحرام لازم شرعا لا يحتمل الخروج باختيار العبد
فلم ينقطع بجناية الجاني وكلامنا فيما يعدم شرعا وينقطع بجناية الجاني كالصوم س الطلاق في حالة
الحيض والطهر الذي جامعها فيه منهي عنه ومع ذلك كان موجبا للحكم مشروعا وهو الفرقة ح النهي لمعنى
الاضرار بها من حيث تطويل العدة عليها اذا طلقها في الحيض لان تلك الحيضة لا تحسب من العدة او
تلبيس امر العدة عليها اذا طلقها في طهر جامعها فيه لانها لا تدري ان الوطء معلق فتعتد بالحبل او غير
معلق فتعتد بالاقراء فان عند الشافعي رحمه الله الحامل تحيض فلا تتمكن من التزوج وكذا لا يكون سفر
المعصية سببا للرخصة لانها تثبت بطريق النعمة لدفع الحرج عند السفر المديد واذا كان سفر معصية
لم يصلح سببا لما هو نعمة اذ النعمة تستدعي سببا مشروعا وما يكون المرء به عاصيا لا يكون مشروعا
ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء لانه محظور محض فلا يكون مشروعا فلا يصلح سببا لما هو
نعمة وهو الملك س الظهار منكر من القول وزور وينعقد موجبا للكفارة التي هي مشروعة ح
يجوز ان يناط بالفعل المشروع من الاسباب ما هو عقوبة لما انه يلائم كل واحد منهما صاحبه كما علق
القود بالقتل العمد والرجم بزنا المحصن والكفارة في الظهار شرعت جزاء على ارتكاب محظور ولم
تشرع على سبيل الكرامة والنعمة فتستدعي سببا محظورا وكلامنا وقع في حكم مطلوب كالملك تعلق
بسبب مشروع له كالبيع ابتغ سببا والحكم به مشروعا بعد ورود النهي عليه لا فيما شرع جزاء ولئن كان
فيما قلت تركه للحقيقة وابطال الاصل لان فيه ابطال النهي وجعله مجازا عن النسخ كما بينا واما
استيلاء اهل الحرب على اموالنا فانما صار منهيا بواسطة العصمة في المحل اذ المال في الاصل مباح
التملك بالاستيلاء عليه وهذه الواسطة ثابتة في حقنا لا في حقهم فانهم لا يعتقدون ذلك وولاية

الالزام منقطعة لانقطاع ولايتنا عنهم في دار الحرب ولان هذه الواسطة من العصمة الثابتة
بالاحراز بدارنا وقد انتهت هذه العصمة بانتهاء سببها من احرزها بدارهم فصار مباحا كما كان
والاستيلاء انما يكون محظورا اذا صادف مالا معصوما وما دام معصوما بالاحراز بدارنا لا يملك
بالاستيلاء وانما يملك بعد زوال هذه العصمة ولهذا لا يملكون رقاب احرارنا لان العصمة عن الاسترقاق
بالحرية المتأكدة بالاسلام ولم تنته بالاحراز الموجود منهم واما الملك بالغصب فلا يثبت مقصودا
به بل لان الغصب سبب الضمان ووجوب الضمان على الغاصب مع بقاء الاصل على ملك المغصوب منه
لا يمكن لان الضمان ضمان جبر وانما يجبر الفائت لا القائم ولان فيه اجتماع البدل والمبدل في ملكه
فصار عدم ملكه في العين شرطا لسلامة الضمان له وشرط الشيء تابع له فصار زواله عن ملكه وثبوته
للغاصب ضمنا بحسب الشرط وهو الضمان وانما يمتنع لو ثبت مقصودا به وعلى هذا قلنا في غصب
المدبر يزول عن ملك المولى لما سلم الضمان له تحقيقا لشرط وجوب الضمان ولا يدخل في ملك الغاصب
صيانة لحق المدبر فان التدبير يوجب حق العتق له ولهذا امتنع بيعه وفي القن لما زال عن ملك المغصوب
منه دخل في ملك الغاصب لانه لا مانع من دخوله في ملك الضامن وهو احق الناس به لانه ملك عليه بدله
ولان الاصل في ضمان الغصب ان يجعل مقابلا بالرقبة تحقيقا للمعادلة بين المضمون والضمان وهذا
لا يمكن تحقيقه في المدبر لانه لا يقبل الانتقال فجعل مقابلا بفوت اليد وهذا جائز عند الضرورة
ولا ضرورة في القن فجعلناه مقابلا بالرقبة واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه لانه قبيح
ومحظور ولكنه سبب للماء والماء سبب لوجود الولد والولد هو الاصل في استحقاق حرمة المصاهرة
لانه المكرم المنظم الداخل تحت قوله تعالى ولقد كرمنا بني ادم على اي وجه اجتمع الماءان في الرحم ولا
عصيان ولا عدوان فيه ثم تتعدى من الولد الى اطرافه اي ابويه واجداده وجداته والى اسبابه اي الى
الوطء والمس ونحوهما وما قام مقام غيره في اثبات حكمه فانما يراعى صلاحية السبب للحكم لا صلاحية
ما قام مقامه كالتراب لما قام مقام الماء في اثبات الطهارة نظر الى كون الماء مطهرا وسقط وصف
التراب وهو التلويث فكذا هنا يهدر وصف الزنا بالحرمة في ايجاب حرمة المصاهرة لقيام الزنا
مقام ما لا يوصف بالحرمة وهو الولد واما سفر المعصية فغير منهي لمعنى فيه لانه انما صار سبب الرخصة
باعتبار انه سير مديد من حيث انه سير مديد مباح وانما المعصية لمعنى جاور وهو قصد قطع
الطريق او تمرد العبد على سيده حتى اذا ترك قصده بقصد الحج او لحقه اذن سيده ثبتت الرخصة
وان سافر لقصد المجاورة فلا ينفي الحكم الشرعي كالبيع وقت النداء واما العام فالكلام في اربعة
فصول في حده وحكمه قبل الخصوص وحكمه بعده والفاظه **الفصل الاول في حده** فقيل ما يتناول
افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول وقد وقع الاحتراز به عن المشترك فهو يتناول افرادا
مختلفة الحدود على سبيل البدل وقيل كل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى والمراد بالاسماء
هنا المسميات لا الاسماء وقوله لفظا او معنى تفسير للانتظام اي ينتظم ذلك اللفظ جمعا من الاسماء

من لفظا نحو زيدون وعمرون ومعنى كمن وما ونحوهما وهذا لان التقسيم في التحديد باطل اذ
من شرط الاطراد والانعكاس ليحصل بهما الجمع والمنع ولن يحصل هذا الا باشتمال الحد على
جميع افراد المحدود ولا يوجد هذا في الحد المنقسم والعموم في اللغة الشمول يقال مطر عام اذا شمل
الامكنة وخصب عام اذا شمل البلدان والاعيان ونخلة عميمة اي طويلة والقرابة اذا اتسعت
انتهت الى العمومة فان الصلة للابوة ثم البنوة ثم الاخوة ثم العمومة ومنه عامة الناس وهم اهل
الجهل لكثرتهم وهو كالشيء اسم عام يتناول كل موجود عندنا ولا يتناول المعدوم خلافا للمعتزلة
ونحو قوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم تناول كل موجود ينفرد من الافراد باسمه الخاص
وحقيقته والعام ما يتناول افرادا متفقة الحدود ح يتناول كل موجود باعتبار معنى واحد وهو
ثابت الذات وبهذا وقع الاحتراز عن اسم العدد كالعشرة ونحوها فانه ليس بعام لانه اسم موضوع
لعدد معلوم لا يدل حروفه الا على هذا العدد ولا يدل هذا الاسم على جزء من اجزاء العدد بخلاف
الشيء ورجال ونحوهما وذكر الجصاص رحمه الله ان العام ما ينتظم جمعا من الاسماء او المعاني وقيل
هذا سهو منه فتعدد المعاني لا يكون الا بتغاير خلاف كالعلم والارادة والكرامة
وعند ذلك لا ينتظمها لفظ واحد بل يحتمل ان يكون كل واحد منها مرادا باللفظ على الانفراد و
هذا يكون مشتركا لا عاما ولا عموم للمشترك عندنا وعنده وقيل انه سهو وما ذكره تأويله ان المعنى
الواحد باعتبار تعدد محاله سمي معاني مجازا فانه يقال خصب عام لانه عم الامكنة وهو في الحقيقة
معنى واحد ولكن لتعدد محاله سمي عاما ولكن هذا انما يصح اذا قال والمعاني لانه يراد به المحال وهي
المسميات فكان تكرارا وقيل فالصحيح انه سهو لا في التأويل تغيير كلمة او الا ان الجصاص يقول
بان المعاني لها عموم كما قال جمهور يجوز تخصيص العلة فانه يقال عمهم الخوف والجدب ويقال علة
عامة ولهذا جوزوا تخصيص العلة لعمومها **الفصل الثاني في حكمه قبل الخصوص** اعلم
انه يوجب الحكم فيما تناوله قطعا حتى يجوز نسخ الخاص به كحديث العرنيين نسخ بقوله عليه السلام
استنزهوا من البول واذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لاخر فالحلقة للاول والفص بينهما
ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن دخله كان امنا بالقياس وخبر
الواحد لانهما ليسا بمخصوصين اختلف اهل الاصول في هذه المسألة على ثلاثة اقوال اختص كل فريق
باسم خاص اصحاب العموم واصحاب الوقف واصحاب الخصوص فاصحاب العموم فريقان فريق قالوا
بانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كانه نص على كل فرد من افراد العموم وهو مذهب مشايخ
العراق من اصحابنا كالكرخي والجصاص وجمهور المتأخرين من ديارنا كالقاضي ابي زيد ومن تابعه
وهو قول جمهور المعتزلة وذكر عبد القاهر البغدادي من اصحاب الحديث في كتابه ان هذا مذهب
ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله والدليل على ان المذهب هذا الذي حكينا ان ابا حنيفة رحمه الله
قال ان الخاص لا يقضي اي لا يترجح على العام بل يجوز ان ينسخ الخاص به كحديث العرنيين في بول

ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقوله عليه السلام استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه وهو
عام وكذا قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة نسخ بقوله عليه السلام ما اخرجته الارض
وهو عام
تنبيه المشترد فقد ذكر محمد رحمه الله في الزيادات اذا اوصى بخاتم لانسان ثم اوصى بفصه لآخر فكلام
مفصول فالحلقة للاول والفص بينهما نصفان لانه اجتمع في الفص وصيتان احدهما بايجاب عام
اذ الخاتم يتناوله لعمومه والاخرى بايجاب خاص ثم اثبت المساواة بينهما في الحكم ولم يجعل الخاص اولى
وقال في الوصايا لو كانت الوصيتان بهذه الصفة بكلام موصول لكان الفص للموصى له بالفص
والحلقة للاول لان الخاص لما قرن بالعام صار بيانا فظهر ان مراده بالايجاب العام الحلقة دون الفص
ولما تأخر لم يصر بيانا وكان معارضا وقال ابو يوسف المفصول كالموصول لان الفص دخل تحت الوصية
الثانية نصا وفي الاولى تبعا واعتبار النص اولى قالوا في المضارب ورب المال اذا اختلفا في عموم الاذن
وخصوصه ان القول لمن يدعي العموم ايهما كان ولولا المساواة بين الخاص والعام هكذا وقيام المعارضة بينهما
لما صير الى الترجيح بمقتضى العقد اذ العقد عقد الاسترباح ومهما كان التصرف اعم كان اجلب للربح وقال
عامة مشايخنا ان العام الذي لم يثبت خصوصه لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس وزعموا ان المذهب
هذا ولهذا قلنا لا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بالقياس على الناسي وبخبر
الواحد وهو قوله عليه السلام يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم لانه في المسلم عام لم يثبت خصوصه اذ الناسي
جعل ذاكرا حكما لقيام الملة مقام الذكر تخفيفا عليه وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى ومن دخله كان آمنا
بالقياس على ما دون النفس في الحرم فانه يستوفى فيه فكذا اذا التجأ الجاني اليه او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام
الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وكذا لا يجوز تخصيص عموم قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن بقوله عليه السلام
لا صلاة الا بفاتحة الكتاب حتى لا يتعين قراءة الفاتحة فرضا وفريق قالوا بانه يوجب الحكم لا على طريق القطع
وهو قول الشافعي ومشايخ سمرقند ومنهم الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمهم الله ولهذا جوز الشافعي
تخصيص العام بالقياس وخبر الواحد ابتداء كما في هذه المسائل التي بينا واما اصحاب الوقف وهم الذين
توقفوا في حق العمل والاعتقاد كعامة المرجئة والاشعرية وابي سعيد البردعي منا فقالوا ان العام مجمل فيما يراد به
لاختلاف اعداد الجمع اذ لفظ العام يطلق على الثلاثة والاربعة والخمسة وغير ذلك مع ان كل واحد يخالف
صاحبه الا ترى انه يستقيم تاكيده بما ينفي الاحتمال تقول جاءني القوم كلهم اجمعون ولو كان العموم موجب مطلق
هذا اللفظ لم يستقم تاكيده لانه يكون عبثا لا افادته فائدة حاصلة ولهذا لا يصح تاكيد الخاص بمثله بان
يقال جاءني زيد كله او جميعه وانما يقال جاءني زيد نفسه لانه يحتمل المجاز دون البيان فدل ان ما هو المراد
منه غير معلوم فكان بمنزلة المجمل فيجب التوقف وقد يذكر لفظ العام ويراد به الخاص قال الله تعالى
الذين قال لهم الناس والمراد به رجل واحد وهو نعيم بن مسعود وقال انا نحن نزلنا الذكر وقال رب
ارجعون فعند الاطلاق يحتمل العموم والخصوص فكان بمنزلة المشترك والا لكان مجازا في احدهما وهو خلاف
الاصل فيجب التوقف فيه حتى يظهر المراد واما اصحاب الخصوص وهم الذين حملوا اللفظ على الثلاثة اذا كان

جمعا وعلى الواحد اذا كان جنسا فقالوا ان الاقل متيقن فيجعل مرادا ويتوقف فيما وراءه وجه
قول اصحاب العموم ان العموم معنى مقصود عند العقلاء كمعنى الخصوص فيجب ان يكون له صيغة مخصوصة
يعرف المقصود بذلك اللفظ لان الالفاظ لا تقصر عن المعاني فان من اراد ان يعتق عبيده فانما يتمكن
من تحصيل هذا المقصود بقوله عبيدي احرار وقد ظهر الاستدلال بالعموم عن رسول الله عليه
السلام فانه حين دعا ابي بن كعب وهو في الصلوة فلم يجبه بين خطاءه فيما صنع بقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم وهذا عام ولو كان موجبه الوقف لم يكن له ان يستدل
عليه به وعن الصحابة رضي الله عنهم فانهم خالفوا الصديق رضي الله عنه في قتال مانعي الزكوة
مستدلين بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وهو عام وهو استدل
عليهم بقوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فخلوا سبيلهم فرجعوا الى قوله وهو عام وقد
اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما في المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا فقال علي رضي الله عنه
تعتد بابعد الاجلين مستدلا بقوله تعالى اربعة اشهر وعشرا وبقوله تعالى اجلهن ان يضعن حملهن وقال
ابن مسعود من شاء باهلته ان قوله تعالى اجلهن ان يضعن حملهن آخرهما نزولا فصار ناسخا له فاستدل
بهذا العام على ان عدتها بوضع الحمل لا غير وجعل الخاص الذي في سورة البقرة منسوخا بهذا العام في
حق الحامل وعن علي رضي الله عنه انه حرم الجمع بين الاختين كلتيهما وطئا بملك اليمين وقال احلتهما اية
وهو قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وحرمتهما اية وهو قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فتوقفت المعارضة
ويرجح المحرم احتياطا ووافقه عثمان رضي الله عنه في هذا الاستدلال الا انه رجح الموجب للحل عند
التعارض باعتبار ان الاصل هو الحل بعد وجود سبب الحل فاستدلا بالعموم بمحضر من الصحابة
رضي الله عنهم ولم ينكر عليهما احد فحل محل الاجماع س يحتمل ان الصحابة فهموا العموم فيما بدا بل
اقترنت بها دلت على العموم ح الحكم بالعموم ظهر ولم يظهر له سبب الا عموم النص فلم يجز الحمل على سبب
لم يظهر ولو لم يكن هذه النصوص حجة بدون تلك الدلائل لما امتنع عليهم السكوت عن نقل تلك الدلائل بل ولو
نقلوا لظهر ظهور النص ثم قال الشافعي رحمه الله كل عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم فيتمكن
فيه شبهة ولا يتيقن مع الاحتمال ولنا ان المراد بمطلق الكلام حقيقته وهو ما كانت الصيغة موضوعة
له وهذه الصيغة وضعت للعموم فكان حقيقة له وما هو حقيقة الشيء يكون ثابتا به قطعا ما لم يقم الدليل
على المجاز وارادة الخصوص لا يصلح دليلا اذ هو امر باطن لا نقف عليه فيكون ساقط العبرة في حق الخاطب
ويدار الحكم في حقه على اللفظ المطلق الخالي عن القرينة فالموهوم لا يعارض المعلوم والجواب عن
الواقفية انا ندعي ان موجب العموم قطعا ولم ندع انه محكم لا احتمال ارادة الخصوص فيصلح توكيده بما يقطع
باب الاحتمال ليصير محكما وهذا كالخاص فان قوله جاءني زيد غير محكم لاحتمال المجاز بان يكون المراد به مجيء
رسوله او كتابه فاذا قال جاءني زيد نفسه صار محكما وانتفى احتمال المجاز **الفصل الثالث في حكمه
بعد الخصوص** فان لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به عماله

يشبه الاستثناء والنسخ وذلك مثل قول الشافعي في موجب العام قبل الخصوص والدليل على انه المذهب
هذا اجماع السلف على الاحتجاج به فان ابا حنيفة استدل على فساد البيع بالشرط بنهيه عليه
السلام عن بيع وشرط وعلى استحقاق الشفعة للجار الملاصق بقوله عليه السلام الجار احق بصقبه
وهما عامان مخصوصان واستدل محمد على فساد بيع العقار قبل القبض بنهيه عليه السلام عن بيع
ما لم يقبض وهو عام مخصوص والدليل على انه لم يبق قطعيا اجماعهم على جواز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس والعام المخصوص دون خبر الواحد فان القياس لا يصلح معارضا للخبر الواحد عندنا حتى اخذنا
بخبر القهقهة وتركنا القياس به وصحت معارضته بالقياس من حيث الظاهر فاما التناقض حقيقة فلا
لانه يتبين انه لم يدخل تحت العام فلا يكون بينهما تناقض اذ مقتضاه ان يوجب كل واحد خلاف الاخر
وهنا بطريق ان العام لا يوجب الحكم في القدر المخصوص ولان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لانه
يبين ان قدر المخصوص لم يدخل تحت العموم كالاستثناء ولهذا لا يكون الا مقارنا عند القاضي ابي زيد
وكثير من الفقهاء وان جوزه المتكلمون والشيخ ابو منصور للخصوص متراخيا ويشبه الناسخ بصيغته
لانه كلام مفيد بنفسه فلم يجز الحاقه باحدهما بعينه حتى لا يلغو احد الشبهين بل يعتبر في كل باب
بنظيره رعاية للشبهين فقلنا اذا كان دليل الخصوص مجهولا فاعتبار جانب حكمه وهو انه بمنزلة
الاستثناء يمنع ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص لان جهالة المستثنى توجب جهالة في المستثنى منه
واعتبار جانب صيغته يسقط دليل الخصوص ويبقى حكم العام في جميع ما تناوله لان المجهول لا يصلح
ناسخا للمعلوم لانه لا يصلح معارضا فكيف يصلح ناسخا فلا نبطل واحدا منهما بالشك اي لا نسقط
دليل الخصوص لكونه مجهولا بالشك لانه باعتبار احد شبهيه يسقط وباعتبار الاخر لا ولا نخرج ما وراءه
من ان يكون العام حجة فيه بالشك لان باعتبار احد شبهيه يخرجه من ان يكون حجة فيه وباعتبار الاخر لا
فلم يخرج من كونه حجة بالشك ولم يبق قطعيا بالشك وكذا اذا كان دليل الخصوص معلوما فانه باعتبار
الصيغة قابل للتعليل فان الاصل في النصوص التعليل عندنا وبالتعليل لا يدرى ما يتعدى اليه
حكم الخصوص مما تناوله العام فصار قدر ما تناوله العام مجهولا على اعتبار صيغة النص وباعتبار
الحكم لا يقبل التعليل لانه من حيث الحكم يشبه الاستثناء وهو تكلم بالباقي بعد الثنيا فصار قدر
المستثنى كانه لم يتكلم به فكان عدما والعدم لا يعلل لان التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل
الى الفرع فما ليس بثابت كيف يتصور تعليله وهذا بخلاف الناسخ فان الناسخ وان كان معلوما لا
يمكن تعليله لان عمله في رفع الحكم بطريق المعارضة فالتعليل فيه يؤدي الى اثبات التعارض بين
النص والعلة والعلة لا تكون معارضة للنص وهنا التعليل يقع على ما وضع له دليل الخصوص
وهو انه غير داخل تحت العام فلم يجز التعليل معارضا للنص س دليل الخصوص يشبه
الاستثناء والناسخ وكل واحد منهما لا يعلل فينبغي ان لا يعلل دليل الخصوص ج الاستثناء
انما لا يعلل لانه غير مستقل بنفسه وهو مستقل والناسخ انما لا يعلل لئلا يعارض العلة النص

وهنا

وهنا لا تعارض فاعتبار الصيغة يخرج العام من ان يكون حجة فيما وراء المخصوص واعتبار
الحكم لا فلا يخرج عن كونه دليلا بالشك ولم يبق قطعيا بالشك فكان دون خبر الواحد لتيقن
باصله وانما الاحتمال في طريقه لتوهم غلط من الراوي او كذبه وثبوت الحكم بهذا العام فيما وراء
المخصوص مع شك واحتمال في اصله فيجوز ان يعارضه القياس فصار كما اذا باع عبدين بالف على انه
بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه اي صار دليل الخصوص نظير هذه المسألة وهو انه اذا باع من
رجل عبدين بالف وشرط الخيار في احدهما دون الاخر للبائع او للمشتري فان لم يكن ثمن كل واحد
منهما مسمى لم يجز البيع في واحد منهما لجهالة الثمن وان كان ثمن كل واحد منهما مسمى فان لم يعين المشروط
فيه الخيار لم يجز ايضا لجهالة المبيع وان عين جاز البيع في الاخر ولزم بالثمن المسمى له لان الخيار لا
يمنع الدخول في الايجاب ويمنع الدخول في الحكم فصار في السبب نظير دليل النسخ وفي الحكم نظير
الاستثناء لعدم انعقاد المشروط فيه الخيار باعتبار عدم الحكم فاذا كان مجهولا كان العقد
في الاخر ابتداء في المجهول واذا كان معلوما ولم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى كان العقد في الاخر ابتداء
بالحصة فلا ينعقد صحيحا وباعتبار السبب كان متناولا لهما بصفة الصحة فاذا كان الذي
لا خيار فيه معلوما وثمنه مسمى لزم العقد فيه كما لو جمع بين حر وعبد وباعهما وسمى لكل واحد منهما
ثمنا عندهما ولم يعتبر الذي شرط فيه الخيار شرطا فاسدا في الاخر بخلاف ما قاله ابو حنيفة فيما اذا
باع حرا وعبدا او شاة ذكية وميتة وسمى ثمن كل واحد منهما انه يعتبر شرطا فاسدا في الاخر فيفسد
به البيع لان اشتراط قبول العقد في الحر شرط فاسد وقد جعله شرطا في قبول العقد في القن حيث
جمع بينهما في الايجاب والبيع يفسد بالشرط الفاسد واما اشتراط قبول العقد في الذي فيه
الخيار فليس بشرط فاسد لان البيع بشرط الخيار ينعقد صحيحا من حيث السبب فكان العقد
في الاخر لازما وقيل انه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول لان كل واحد منهما لبيان انه
لم يدخل فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد اعلم ان مذهب الكرخي ان العام اذا
لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى حجة بل يجب التوقف فيه الى البيان لان دليل الخصوص بمنزلة
الاستثناء اذ التخصيص بيان عدم ارادة بعض ما تناوله اللفظ كالاستثناء واذا كان دليل
الخصوص مجهولا اوجب جهالة فيما بقي كاستثناء بعض مجهول واذا كان معلوما يكون معلولا ظاهرا
لانه نص قائم بنفسه قابل للتعليل وبالتعليل لا يدرى ان حكم الخصوص الى اي قدر يتعدى
فبقي ما وراءه مجهولا ايضا وصار دليل الخصوص عنده كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد
او الى ميتة وذكية وخل وخمر فانه لم يجز البيع اصلا لان الحر او الميتة او الخمر لم يدخل تحت العقد اصلا
فيكون بايعا العبد بما يخصه ابتداء والبيع بالحصة لا ينعقد صحيحا ابتداء كما لو قال بعت
منك هذين العبدين بالف الا هذا بحصته من الالف فعلى قوله يبطل الاستدلال باكثر العمومات
لدخول الخصوص في اكثر العمومات وهذا خلاف مذهب السلف لما مر انهم احتجوا بالعمومات المخصوصة

ولهذا يجوز ترك العموم
الذي ثبت خصوصه
بالقياس ولم يجز ترك
موجب خبر الواحد بالقياس
لان خبر الواحد صح

ان الحكم معدوم خ

وقيل لو كان المخصوص مجهولا فكذلك الجواب وان كان المخصوص معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص موجبا للحكم قطعا لان دليل الخصوص كالاستثناء فاذا كان مجهولا كان ما وراءه مجهولا واذا كان معلوما كان ما وراءه معلوما لان الاستثناء لا يحتمل التعليل لما مر فعلى قول هؤلاء لا يصح الاستدلال بآية السرقة لان ما دون ثمن المجن مخصوص من آية السرقة لقوله عليه السلام لا تقطع يد السارق الا في ثمن المجن وهو مجهول للاختلاف في مقداره فقيل ربع دينار وقيل ثلاثة دراهم وقيل عشرة دراهم وبعموم آية البيع لانه خص منه الربوا وهو مجهول للاختلاف في علته وقد قال بعض الصحابة رضي الله عنهم خرج النبي عليه السلام من بيننا ولم يبين لنا ابواب الربوا وبآية الحدود لانه خص منها حالة الشبهة لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات وهي مجهولة يختلف فيها الا يرى ان ابا حنيفة رحمه الله جعل نكاح المحارم شبهة في درء الحد وغيره لا وجعل غير اختلاف المشهود في كون البيت شبهة وهو لم يعتبر وانه كثير نظير وقيل انه يبقى كما كان اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فصار كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم اعلم ان دليل الخصوص لما كان مستقلا بنفسه حتى لو كان متراخيا كان ناسخا فاذا كان معلوما بقي العام فيما وراءه موجبا قطعا كما في النسخ واذا كان مجهولا يسقط دليل الخصوص لان المجهول لا يصلح معارضا للمعلوم فبقي العام على ما كان في جميع ما تناوله بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة الوصف للاول لانه لا يفيد شيئا بدونه فاوجبت الجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فسقط العمل به وهذا لما كان مستقلا بنفسه معارضا للاول اقتصرت الجهالة على دليل الخصوص فبقي العام كما كان ونظيره من الفروع اذا باع عبدين فهلك احدهما قبل القبض او استحق او وجد مدبرا او مكاتبا فان العقد يبقى صحيحا في الآخر لانهما دخلا تحت العقد ثم اخرج احدهما لتعذر التسليم بهلاكه او لحيائه من المستحق او لحقهما فيبقى العقد في الآخر صحيحا بحصته واعتبرنا من الانعقاد جملة الثمن وجملة الثمن معلومة لان البيع تم بتمام المجلس بينهما

الفصل الرابع في الفاظ العموم

والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى لا غير كرجال وقوم اعلم ان الفاظ العموم قسمان عام بصيغته ومعناه كرجال ونساء ومسلمين لان الواضع وضع هذه الصيغة للجمع فانك تقول رجل ورجلان ورجال وهو عام بمعناه لانه شامل لكل ما تناوله عند الاطلاق ولهذا يحسن نعته باي عدد شئت فتقول رجال ثلاثة واربعة وخمسة وغير ذلك الا ان الثلاثة ادنى ما ينطلق عليه هذا اللفظ فكان اولى حتى لو قال ان اشتريت عبيدا او ان تزوجت نساء انه يقع على الثلاثة ولو قرن بدراهم فهي ثلاثة الا ان يبين اكثر منها لان اللفظ يحتمله وقيل الجمع المنكر ليس بعام وقلنا هذه الكلمة عامة لكل قسم يتناوله لان لفظ عبيد او نساء عام يتناول كل قسم من اقسامه نحو الثلاثة والاربعة وغير ذلك فيقع على الاربعة كما يقع على الثلاثة وكذا لفظ نساء على هذا غير انه عند الاطلاق يقع على

الثلاثة عندنا خلافا للجبائي فانه يحمل على الاستغراق لانه المتيقن في التناول وفيما وراءه احتمال الا انه اذا دخله الالف واللام صار مجازا عن الجنس لان اللام لتعريف المعهود في كلام قبل تقول رأيت رجلا ثم كلمت الرجل اي ذلك الرجل بعينه ولم يوجد جمع في اقسام الجموع اولى من غيره معهود فيصرف اليه ليكون تعريفا له فلذلك جعل للجنس ليكون تعريفا له اذ الجنس معلوم وفيه معنى الجمع ايضا لان كل جنس يتضمن الجمع حقيقة او ذهنا فكان فيه اعتبار المعنيين ولو بقي على حقيقته وهو الجمع لكان حرف التعريف عن فائدته فكان الجنس اولى الا يرى ان قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد لا يختص بالجمع واليه مال القاضي ابو زيد وابو علي النحوي وابو هاشم ولهذا قلنا فيمن قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فكذا انه يحنث بالواحد لسقوط معنى الجمع وصيرورته للجنس واسم الجنس يقع على الواحد حقيقة لانه يراد به نفس الماهية وهو واحد بنفسه لا بدونه لا يسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة الا يرى ان اسم الرجل او المرأة كان جنسا وحين لم يكن غير آدم وحواء كان هذا الاسم حقيقة لكل واحد منهما فلا يتغير تلك الحقيقة بالكثرة فصار الواحد في الجنس كالثلاثة في الجمع حتى ينصرف اللفظ اليه عند الاطلاق فان اراد به الجميع فحينئذ لا يحنث قط ويدين قضاء لانه نوى حقيقة كلامه وصار كمن حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل وهو المتيقن على احتمال الكل واما العام بمعناه دون صيغته فمثل قوم ورهط وطائفة وجماعة فصيغة رهط وقوم كزيد وعمرو من حيث الفردية ومعناهما الجمع ولما كان فردا صيغة جمعا معنى كان اسما للثلاثة فصاعدا ترجيحا للمعنى اذ الاعتبار للمعاني لا للصور والمباني الا ان الطائفة تتناول الواحد فصاعدا قال ابن عباس وجماعة من الصحابة رضي الله عنهم في قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين انها الواحد وقال في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة انها الواحد فصاعدا لانها نعت فرد صارت جنسا بعلامة الجماعة وهي التاء اعتبارا للدليلين س لماذا لم يجعل نحو رهط وقوم جنسا اعتبارا للفظ والمعنى كما سواه حلا في المتعارضين ج لانه لا تعارض بين اللفظ والمعنى حتى يجمع ويجعل للجنس اذ هذا اللفظ المفرد وضع بازاء الجماعة وفي الطائفة اجتمعت علامتان في لفظها اذ الطائف نعت فرد والتاء علامة الجمع فجمعنا بينهما وجعلناها للجنس وقوله تعالى ليتفقهوا الضمير فيه للفرقة الباقية بعد الطوائف النافرة ولينذروا الفرقة الباقية قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم بما حصلوا في ايام غيبتهم من العلوم ويجوز ان يرجع الضمير للطائفة النافرة الى المدينة للتفقه ولقائل ان يقول فاجعل طائفة جنسا بهذا الاعتبار ومن وما يحتملان العموم والخصوص والاصل فيهما العموم ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل اعلم ان من يحتمل العموم والخصوص والاصل فيه العموم لكثرة الاستعمال فيه قال النبي عليه السلام من دخل دار ابي سفيان فهو آمن وقال الله تعالى الا يعلم من خلق افمن يخلق كمن لا يخلق واذا قيل من في الدار استقام الجواب بالواحد فتقول زيد وبالجماعة فتقول فلان وفلان وفلان فدل انه يحتمل العموم والخصوص وهو يتناول النساء ايضا لقوله تعالى ومن يقنت منكن لله ورسوله والاستدلال بقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك على انها يحتمل العموم والخصوص مشكل لجواز ان يرجع احدهما الى اللفظ والآخر الى المعنى يريد انه ذكر في

في الكتاب ومنهم ناس يستمعون اليك اذا قرأت القرآن وعلمت الشرائع ولكنهم لا يعون ولا يقبلون
وناس ينظرون اليك ويعاينون ادلة الصدق واعلام النبوة ولكنهم لا يصدقون وكذلك ما يحتمل العموم و
الخصوص ولا صلة فيه العموم قال الله تعالى له ما في السموات وما في الارض الا ان من عام فيما يعقل
وما لا يعقل حتى اذا قلت من في الدار استقام الجواب لمن يعقل ولا يستقيم الجواب بما لا يعقل
كالثوب والشاة واذا قلت ما في الدار يستقيم الجواب لمن يعقل ولكن بما لا يعقل فاذا قال من شاء
من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا عتقوا لان من تقتضي العموم ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن
قال لآخر من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فاعتقهم عتقوا لان من عام ومن لتمييز عبيده
من غيرهم فكان للبيان كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقال ابو حنيفة لا ان يعتقهم الا
واحدا منهم لان المولى لما جمع بين كلمة التعميم والتبعيض يتناول لا محالة بعضا عاما فاذا نقص عن الكل
بواحد كان عملا بوجهيهما ولا يلزم قول من شاء من عبيدي عتقه فهو حر لانه يتناول البعض ايضا لكنه وصفه
بصفة عامة وهي المشية فسقط به الخصوص ولو قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت
غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في بطنها غلاما ولم يوجد ولو قال لامرأته طلقي نفسك
من الثلث ما شئت فعندهما تطلق نفسها ثلثا وعنده واحدة او ثنتين لما مر في قول من شئت من عبيدي
عتقه فاعتقه لجملة من لتبيين هذا العدد من لا عدد وما يجيء بمعنى من مجازا قال الله تعالى والسماء
وما بناها قال الحسن ومجاهد ومن بناها وهو الله تعالى وكذا وما طحاها وما سواها وقد يدخل في صفات
من يعقل ايضا تقول ما زيد وجوابه عالم او عاقل ونظيرهما الذي فانهما مبهم مستعمل فيما يعقل ولا
يعقل وفيها معنى العموم حتى اذا قال ان كان الذي في بطنك غلاما كقوله ان كان ما في بطنك غلاما
وكل للاحاطة على سبيل الافراد وهي تصحب الاسماء فتعمها قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت
والموت لعم النفوس كلها ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده كان ليس معه غيره حتى اذا قيل
كل امرأة لي تدخل الدار فهي طالق ولي اربع نسوة فدخلت واحدة طلقت ولا ينتظر لوقوع الطلاق عليها واحد ؟
دخول الباقيات لان كلمة كل لما اوجبت عموم الانفراد صار كانه قال لكل واحدة ان دخلت هذه الدار
فانت طالق فمعنى العموم فيه انه يتعلق طلاق كل واحدة بدخولها حتى لا يقتصر على الواحدة ومعنى الانفراد
فيه انه لا يتوقف وقوع الطلاق على كل واحدة بدخول الباقيات بخلاف ما لو قال لهن ان دخلتن هذه
الدار فدخلت واحدة منهن الدار فانها لا تطلق لان العموم الثابت بقوله ان دخلتن عموم شمول
فاوجبت تعلق طلاق كلهن بدخولهن جميعا فلا يقع بدخول واحدة منهن شيء لانه بعض الشرط وبوجود
بعض الشرط لا ينزل شيء من الجزاء وهي تحتمل الخصوص مثل من الا انها عند العموم تخالف من فان
كلمة كل تقتضي الاحاطة على سبيل الافراد وكلمة من لا تقتضي الافراد وسيتضح لك في مسائل السير
ان شاء الله تعالى فان دخلت على النكرة اوجبت عموم افرادها وان دخلت على المعرفة اوجبت عموم اجزائه
حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق والكذب اي بصدق الاول ويكذب الثاني

اذ القشر غير ماكول ولهذا قال في الجامع لو قال لها انت طالق كل تطليقة يقع الثلاث ولو قال
كل التطليقة يقع واحدة فاذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها وثبت عموم الاسماء فيه ضمنا كعموم الافعال في كل حتى اذا قال كلما امرأة اتزوجها
فهي طالق تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة مرتين لم تطلق في المرة الثانية
لانها توجب العموم قصدا فيما وصلت به وهو الاسم دون الفعل واذا قال كلما تزوجت امرأة فهي
طالق فتزوج امرأة مرارا تطلق في كل مرة لانها تقتضي عموم التزوج قصدا لدخولها عليه وكلمة
الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد فصارت بهذا المعنى مخالفة لكلمة كل ومن وذلك لان
كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد وكلمة من توجب العموم من غير تعرض لصفة الاجتماع والانفراد
وكلمة الجميع تتعرض لصفة الاجتماع فصارت مخالفة لهما حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن
اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا بالشركة ويصير النفل واجبا
للاول جماعة فيدخل وفي كلمة كل يجب لكل واحد منهم النفل اي اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله
من النفل كذا فدخل عشرة معا وجب لكل رجل منهم النفل تاما لما انه يوجب الاحاطة على سبيل الانفراد
فاعتبر كل واحد من الداخلين بانفراده كان ليس معه غيره وهو اول في حق من تخلف من الناس ولم
يدخل وفي كلمة من يبطل النفل اي اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة
معا بطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرنه بمن سقط عمومه وتعين احتمال الخصوص حملا للمحتمل
على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد ولو دخل العشرة فرادى كان النفل للاول خاصة
في الفصول الثلثة لانه اول من كل وجه وكلمة من مبهمة في ذوات من يعقل اي تذكر مرة للعموم ومرة
للخصوص فكانت محتملة للخصوص فينظر الى القرينة ويعمل بها وكلمة كل تحتمل الخصوص وكلمة الجميع تحتمل
لان تستعار لمعنى الكل لان كل واحد منهما للجمع ولكن بصفة غير صفة صاحبه على ما بينا فلما اشتركا في صفة
الجمع استقامت الاستعارة وقد قامت دلالة الخصوص وسنذكره ولانه لما كان اسما للفرد السابق كان
محكما في الخصوص فيخص كل واحد منهما لجواز ذكر العام وارادة الخاص والنكرة في موضع النفي تعم سواء
دخل النفي على الفعل الواقع على النكرة نحو ما رأيت رجلا او على الاسم المنكر كقوله لا رجل في الدار وعمومه ضروري
لا باعتبار صيغة الاسم لانك اذا قلت ما رأيت رجلا فقد اخبرت عن انتفاء روية رجل واحد منكر ومن
ضرورة انتفاء روية رجل واحد غير عين انتفاء روية جميع الرجال اذ لو رأى رجلا واحدا يكون كاذبا في خبره
بخلاف الاثبات فانه ليس من ضرورة اثبات روية رجل واحد اثبات روية غيره يحققه انه لو قال اكلت اليوم
شيئا فاراد الله تكذيبه يقول ما اكلت اليوم شيئا وذا يقتضي كونه مناقضا له ولو لم يكن للعموم لما كان مناقضا له
لان السلب الجزئي لا ينافي الايجاب الجزئي ولهذا ان اليهود لما قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قال الله
تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وانما اورد هذا نقضا لقولهم ولو لم يكن للعموم لما كان
الثاني تكذيبا لهم ولانه لو لم يكن للعموم لما كان لا اله الا الله نفيا لجميع الالهة سوى الله تعالى ولما ثبت

تخص لكنها مطلقة وعند الشافعي رحمه الله تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار اعلم
ان النكرة في موضع الاثبات تخص عندنا ولا تعم لكنها مطلقة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات
لا بالنفي ولا بالاثبات فيتناول واحدا غير عين وقال الشافعي تفيد العموم حتى قال في قوله تعالى فتحرير رقبة
انها عامة يتناول الصغيرة والكبيرة والبيضاء والسوداء والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة حتى تخرج
عن العهدة بتحرير كل واحدة ولو لم يكن عامة لما خرج وقد خصت من بينها الزمنة اجماعا فتخص الكافرة منها
بالقياس على كفارة القتل ولنا انها مطلقة لا عامة لانها فرد فيتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف
ولهذا لا يجب عليه الا تحرير رقبة واحدة ولو كانت عامة لما خرج عن العهدة بتحرير رقبة واحدة والمطلق يحتمل
التقييد والتقييد يمنع العمل بالمطلق فكان نسخا له فكيف يكون تخصيصا وهو لا يمنع العمل بالعام ونسخ النص
بالقياس لا يصح فبطل قياسه على كفارة القتل س لو لم تكن عاما لما وجب تحرير الرقاب بهذا النص ح
جعل وجوب التحرير جزاء للامر فصار ذلك سببا له فيتكرر المسبب بتكرر السبب واشتراط الملك في الرقبة لا باعتبار
التخصيص بل لان نفاذ التحرير الملك اذ التحرير لا يكون بدون الملك بالحديث وعدم جواز الزمنة لا باعتبار
التخصيص بل لان الرقبة اسم لغير الهالكة لغة والزمنة هالكة من وجه لفوات جنس المنفعة فلم يتناولها اسم
الرقبة مطلقا ولان التحرير المطلق ينصرف الى الكامل لا يكمل فيما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمنة
النص فكيف يخص وما ذكرنا التنادي لزال ميرا اذا قال من اصاب اسيرا فهو له فاصاب رجلا اسيرين او ثلاثة
فهو له لان صيغة كلامه عامة في المصيب والمصاب لا يرد لان البحث في النكرة المجردة عن القرينة المقتضية
للعموم ولم توجد ثمة والمسطورة المحصول لان النكرة في الاثبات لا تفيد العموم اذا كان خبرا كقوله جائني رجل وان
كان امرا افادت العموم عند الاكثر واذا وصفت النكرة بصفة عامة تعم كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا
كوفيا والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه واذا قال والله لا اتزوج امراة الا امراة كوفية فالمستثنى في هذا كله
عام لعموم وصفه حتى لم يصر موليا في مسئلة الايلاء لانه يمكنه القربان في كل يوم فعدمت علامة الايلاء فلم يكن
موليا ولهذا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون عليه لان ايا وان كانت نكرة يراد بها جزء
ما يضاف اليه قال الله تعالى ايكم ياتيني بعرشها والمراد واحد منهم اي اي فرد منكم فدل انها فرد لكنها وصفت
بصفة عامة وهي الضرب فعمت بعمومها حتى لو قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم لم يعتق الا واحد منهم وهو
الاول لانه اسند الضرب الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها اي فبقيت النكرة غير موصوفة فلم تتناول
الا واحدا منهم ولا يلزم انه لو قال لعبيده ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر فحملوها معا وهي خشبة يطيق حملها
كل واحد منهم لم يعتقوا وقد عمهم صفة الحمل لانه ما وصفت النكرة بصفة الحمل مطلقا بل بحمل الخشبة ولما
حملوها معا فكل واحد منهم حمل بعضها فلم يتصف واحد منهم بحمل الخشبة فلم يوجد الوصف الذي تعلق العتق
به فلم يعتق واحد منهم فاما الضرب فيتم من الواحد بفعله وان ضرب معه غيره حتى لو حملوها على التعاقب
عتقوا لان كل واحد منهم حمل الخشبة س اذا كانت الخشبة بحيث لا يطيق حملها واحد عتقوا اذا حملوها
وانما حمل فالمراد به وصف النكرة باصل الحمل لا بحمل الخشبة وهذا الغرض مقصوده اذا كانت بحيث لا يحملها واحد

فيرد احد بعضها ح اذا كانت الخشبة بحيث لا يطيق حملها واحد

اظهار الجلادة في العادة وذا انما يحصل بحمل الواحد الخشبة لا بمطلق الحمل واذا كانت بحيث لا يحملها واحد
فمقصوده ان تصير الخشبة محمولة الى موضع حاجته وذا يحصل بمطلق نقل الحمل من كل واحد منهم ولان ادخلت
لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع
عملا بالدليل فيحنث بتزوج امراة اذا حلف لا يتزوج النساء اعلم ان لام المعرفة اذا دخلت على
مفرد لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم عند الفقهاء والمبرد والجبائي خلافا لبعض المتكلمين
لقوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر اي هذا الجنس والدليل على عمومه استثناء المومنين والاستثناء
يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته وذا يدل على عموم هذا اللفظ وكذا في قوله تعالى والسارق والسارقة
والزانية والزاني اوجبت العموم ولهذا قلنا لو قال المراة التي اتزوجها طالق تطلق كل امراة يتزوجها
والاصل في ذلك ان لام المعرفة للعهد وهو ان تذكر شيئا ثم تعاوده فيكون ذلك معهودا قال الله تعالى كما ارسلنا
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي ذلك الرسول بعينه واذا لم يكن في الكلام نكرة سابقة يمكن تعريفها
بالالف واللام حمل على الجنس ليكون تعريفا له لتعذر معنى العهد مثل قولك فلان يحب الدنيا اي هذا الجنس
لانه ليس فيه معنى معهود ولهذا لو قال انت الطالق او انت طالق الطلاق ونوى الثلاث يقع الثلاث ولو
لم ينو يقع واحدة لانها للجنس وهو متيقن ولو دخلت على الجمع فللعهد ان كان والا فللعموم لصحة الاستثناء
واستدلال ابي بكر وعمر بقوله عليه السلام الائمة من قريش وامرت ان اقاتل الناس وتسليم غيرهما لهما فلذلك
للواقفية والهاشم ويسقط معنى الجمعية حتى لو حلف لا يتزوج النساء فتزوج واحدة يحنث لانها صارت عبارة
عن الجنس بسبب الالف واللام عملا بحرف التعريف والجمعية لا ينافي ما لو حلف لا يتزوج نساء وقد مضى
من قبل والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان اللام للعهد قال الله تعالى فعصى فرعون الرسول
اي هذا الذي ذكرناه واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان النكرة تتناول واحدا غير عين فلو انصرفت
الثانية الى الاولى لتعينت من وجه فلا يكون نكرة مطلقة والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين
الاولى لان اللام للعهد قال الله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا قال ابن عباس وابن مسعود رضي
الله عنهم لن يغلب عسر يسرين لان اليسر كرر منكرا والعسر كرر معرفا وقد روي مرفوعا انه عليه السلام
خرج ذات يوم وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وانما كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما ان يكون
تعريفا للعهد وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هو لان حكمه حكم زيد في قولك ان مع زيد مالا ان مع زيد
مالا واما ان يكون للجنس الذي يعلمه كل واحد فهو هو ايضا واما اليسر فمنكر متناول
لبعض الجنس فاذا كان الكلام مستانفا غير مكرر فقد تناول بعضا غير البعض الاول بغير اشكال
وقيل لا يحتمل هذا اللفظ هذا المعنى كما لا يحتمل قول القائل ان مع الفارس رمحا ان مع الفارس رمحا
ان يكون معه رمحان بل هذا من باب التاكيد كما في قوله تعالى اولى لك فاولى ثم اولى لك فاولى واذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لان في صرف الثانية الى الاولى نوع تعيين فلا يكون نكرة على الاطلاق و
لهذا قال ابو حنيفة رحمه الله اذا اقر بمائة درهم في موطن واشهد شاهدين ثم اقر بمائة درهم في موطن اخر

عس

الجمع

كانت ثم

ايضا ام

واشهد شاهدين كان الثاني غير الاول ولو كتب صكا فيه اقرار بمائة واشهد شاهدين في مجلس
ثم اشهد شاهدين في مجلس آخر كان المال واحدا لانه حين اضاف الاقرار الى ما في الصك صار الثاني
معرفا فيتناول ما يتناوله الاول ولو اقر في مجلس واحد مرتين فالمال واحد استحسانا لان للمجلس تأثيرا
في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها ككلام واحد فيعتبر بكون الثاني معرفا من وجه وقال ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله يحمل الثاني على الاول وان اختلف المجلس باعتبار العادة فان الانسان يكرر الاقرار بالمال الواحد
بين يدي كل فريق للاستيثاق والمال لا يجب بالشك فلما كان الاعادة بطريق العادة لم يتعدد المال
وما ينتهي اليه الخصوص نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته او ملحق به كالمرأة والنساء والثلثة فيما كان
جمعا صيغة ومعنى اعلم ان الخصوص يصح الى ان يبقى الواحد فيما هو جنس سواء كان فردا صيغة كالرجل
والمرأة او دلالة كالعبيد والنساء والطائفة يحتمل الخصوص الى الواحد لما انها صارت جنسا واما الجمع
صيغة ومعنى كعبيد ونساء او معنى لا صيغة كرهط وقوم فيحتمل الخصوص الى الثلثة لان ادنى الجمع ثلثة باجماع
اهل اللغة وقد نص عليه محمد رحمه الله في غير موضع وهو قول ابن عباس وابي حنيفة والشافعي رضي الله عنهم
وقال عمر وزيد ومالك وبعض اصحاب الشافعي اقل الجمع اثنان واحتجوا بقوله تعالى هذان خصمان اختصموا
وقوله تعالى وداود وسليمان الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين وقوله تعالى في قصة موسى وهرون عليهما السلام انا
معكم مستمعون وقوله تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما وبقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة
ولان في الاثنين اجتماعا كما في الثلثة وفي الوصايا والمواريث جعل للاثنين حكم الجماعة بالاجماع حتى لو اوصى
لاقربائه فله ان يكون للاثنين فصاعدا وللاثنين من الميراث ما للثلاث والاخوان يحجبان الام من الثلث الى
السدس بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس ويستعمل الاثنان لاستعمال الجمع في اللغة فيقال نحن فعلنا
في الاثنين كما في الثلثة ولا خلاف ان الامام يتقدم اذا كان خلفه اثنان والتقدم سنة الجماعة ولنا
قوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب وهو اسم للجماعة فقد فصل بين التثنية
والجمع في الحكم ولان اهل اللغة اجمعوا على ان الكلام ثلثة اقسام وحدان وتثنية وجمع ثم للوحدان ابنية مختلفة
وكذلك للجمع ابنية مختلفة وللتثنية مثال واحد ولا علامة مخصوصة اي الالف او الياء والنون فدل ان التثنية
غير الجمع ولو كان للتثنية حكم الجمع لما اختص بصيغة كما لم يوضع لما زاد على الثلثة صيغة مختصة لما كانت صيغة الجمع
تجمعها ولان الجمع ينعت بالثلثة فما فوقها ولا ينعت بالاثنين فيقال رجال ثلاثة ولا يقال رجال اثنان وقد
فصلوا بين ضميري الاثنين والجمع فيقال فعلا وفعلوا والتفاوت ابه التفاوت واجمع الفقهاء ان الامام لا يتقدم
على الواحد ولو كان المثنى جمعا لتقدم الامام لان التقدم سنة الجماعة والامام من الجماعة ولان الواحد اذا انضم
اليه الواحد تعارض الفردان لان الاول يجذب الثاني الى نفسه ويجعله فردا كما هو صيغته والثاني يجذب الاول
الى نفسه ويجعله على الوجود الاجتماعي فتعارض الشبهان فلم يبق التوحد والجمعية لعدم الرجحان فبقي قسما آخر
بين الوحدان والجمع وهو المثنى واما الثلاث فتعارض كل فرد اثنان فترجح جانب الجمعية وسقط معنى التوحد
اصلا وبهذا خرج الجواب عما قالوا ان في الاثنين اجتماعا كما في الثلثة ولان الكلام فيما يتناوله لفظ الجمع

كرجال ونساء لا في ماهية الجمع والشرع جعل الثلثة حدا للابلاء والاعذار كما في شرط الخيار وقصة
الاخيار كقصة صالح عليه السلام حيث قال الله تعالى تمتعوا في داركم ثلاثة ايام وقصة موسى وصاحبه
عليهما السلام ولو كان الاثنان جمعا لما جاز التجاوز عن الاثنين لان ما وراء اقل الجمع شارك بعضه
بعضا وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا او على سنة تقدم الامام
في الجماعة انه يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الجماعة وقيل انه عليه السلام نهى عن السفر الا مع الجماعة
في ابتداء الاسلام فلما ظهرت قوة المسلمين ترخص الاثنين فما فوقهما في جواز السفر واما في المواريث فاستحقاق
الاثنين الثلثين ليس بالنص الوارد بصيغة الجماعة وهو قوله تعالى فلهن ثلثا ما ترك انما هو للثلاث فصاعدا
وانما استحقاق الاثنين الثلثين بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك او باشارة قوله تعالى
للذكر مثل حظ الانثيين فان نصيب الابن مع الابنة الثلثان فثبت به ان ذلك حظ الانثيين وما بعده
لبيان انهن وان كن اكثر من اثنتين لا يكون لهن سوى الثلثين عند الانفراد والحجب بالاخوين عرف باتفاق
الصحابة رضي الله عنهم الا يرى ان ابن عباس قال لعثمان رضي الله عنهم الاخوان في لسان قومك لا يتناول
الاثنين قال نعم ولكني لا استجيز ان انقض فيما رأوا ولان الحجب مبني على الارث لانه يتصور بدونه ولكنه
يتناول المثنى مجازا فالحق به والوصية تبتني على الارث ايضا لانها اخت الميراث اذ كل واحد منهما خلافة
تثبت بعد الموت وقوله الامام يتقدم على الاثنين قلنا لان الجماعة تكمل بالامام فيكون الكل جمعا والتقدم
سنة الجماعة لا ان يكون خلف الامام جماعة ولهذا شرطنا في الجمعة ثلثة سوى الامام لان الجماعة فيها شرط
سوى الامام باشارة قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقد حققناه في شرح النافع والخصم يطلق على الواحد
والجمع كالضيف والمراد بالآية الثانية حكمهما مع الجمع المحكوم عليهم وبالثالثة موسى وهرون وفرعون وبالرابعة
الدواعي المختلفة بطريق اطلاق اسم المحل على الحال وهذا لانهما لما خالفتا امر الرسول عليه السلام وقع
في قلبهما دواع مختلفة وافكار متباينة ولان اكثر اعضاء الانسان زوج فالحق الفرد بالزوج لفظ منفعته
وقد جاء في اللغة قلبا كما وقولهم نحن فعلنا لا يصح الا من واحد يحكي عن نفسه وعن غيره على الرجل بحيال نفسه
فلم يجز لانفراد بصيغة ويجوز ان يقول الواحد فعلنا كذا وامرنا بكذا وهذا لا يدل على ان اسم الجمع يتناول
الفرد حقيقة وظن بعض اصحابنا ان ادنى الجمع اثنان عند ابي يوسف على قياس مسألة الجمعة وليس كذلك
فالجمع الصحيح عنده ثلثة الا انه جعل الامام من جملة الجماعة وقال الشرط في الجمعة الامام والجماعة فلم يكن
الامام محسوبا من الجماعة فيشترط ثلثة سوى الامام واما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة الحدود على
سبيل البدل كالقرء للحيض والطهر اذا كان اسما لا مصدرا والعين فانه اسم للناظر وعين الشمس
والميزان وعين الركبة وعين الماء والنقد من المال وللشيء المتعين في نفسه والمولى للمعتق والمعتق والصريم
لليل والصبح والبين فانه للفراق والوصل قال الله لولا البين لم يكن الهوى ولولا الهوى ما حن للبين
آلف وهو ماخوذ من الاشتراك يشترك فيه الاسامي لو وضع اسم العين بازاء لفظ الشمس والينبوع
او المعاني لو وضع بازاء معنى الشمس ومعنى الينبوع ورد قول من احاله زاعما بانه منشأ المفاسد

ويخل بالمقاصد فالمقصود بوضع الاسامي التمييز بين الموجودات بالتسمية فلو وضعوا اسما واحدا
للشيء وضده لم يظهر فايدة وضع الاسامي وهو الافهام بان ذكر الشيء بهما قد يكون غرض المتكلم حيث
لا يعلم التفصيل او يكون ذكره مفصلا مفسدة الا يرى الى قول الصديق هو رجل يهدي السبيل حين
سأله كافر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما الى الغار انه من هو ولان العاقل اذا كان غرضه
اعلام السامع بالخبر دون المخبر يقول اخبرني رجل بكذا واذا اراد اعلامه بهما يقول اخبرني فلان
ابن فلان بكذا فدل ان الابهام مقصود كالافهام والوضع يتبع غرض المتكلم ولانه قد تضع قبيلة
اسما لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى ذلك الاسم لمعنى اخر ثم يشتهر الوضعان فيقع الاشتراك وقول من اوجبه
ظانا بان الالفاظ متناهية لانها تركبت من حروف متناهية والمعاني غير متناهية لان اعداد انواع
المعاني العدد وهو غير متناه فلو وزعت على المعاني لزم الاشتراك باطل لان تناهي الشيء لا يستلزم تناهي
ما يتركب منه وان المعاني لئن لم يكن متناهية فالمقصود بالوضع وهو ما يكثر الحاجة الى التعبير عنه متناه
فان ما لا يكون كذلك يجوز خلو وضع اللغة عنه فكان الحق جوازه وهو واقع في القرآن لقوله تعالى ثلثة
قروء والليل اذا عسعس فانه مشترك بين اقبل وادبر وما قال ابن داود متشبثا بانه لو وقع مبينا
يطول الكلام بلا طايل ولو وقع غير مبين يكون عبثا قلنا انه يقع مبينا بقراين لفظية تفيد اللفظ
فصاحة والمعنى رشاقة وبقراين معنوية يتضح باستنباطها ذكاء المكلف وينال به ثواب الاجتهاد
وحكمه التوقف فيه بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه للعمل به لان المشترك يحتمل الادراك بالتامل
في صيغة اللفظ برجحان بعض الوجوه كما قلنا في القرء انه بمعنى الجمع بدليل المقراة والقري لاجتماع الماء
والناس وان الاجتماع في الحيض لا في الطهر او من الانتقال والدم ينتقل من الداخل الى الخارج وبالنظر
في السياق فان الثلثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره والطلاق في المشروع الطهر فلو حمل على
الاطهار لانقضت العدة بقرئين وبعض الثالث ولو حمل على الحيض ينقضي عدتها بثلاث حيض كوامل
لانه اذا طلقها في الحيض لا يحتسب تلك الحيضة من العدة ويحتسب الطهر الذي طلقها فيه عند الشافعي
والسياق وبه عرف ان قوله تعالى احلنا دار المقامة من الحلول وقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث
من الحل وفي امر خارجي نقلي كقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وعدتها نصف
عدة الحرة بما للحرة وعقلي كقولهم الحيض هو المعرف والعدة للتعرف وهذا بخلاف المجمل فانه لا يدرك المراد
به الا ببيان من المجمل لمعنى زايد ثبت شرعا على المعنى اللغوي كالربوا فمعنى الربوا وهو الزيادة غير
محرم فان البيع وضع للاسترباح ولكن المراد فضل خال عن عوض مشروط في العقد ومعلوم انه
بالتامل في صيغة اللفظ لا يعرف هذا بل بالشرع او لانسداد باب الترجيح لغة كقوله تعالى واتوا حقه
يوم حصاده فان الحق مجمل لم يدر انه خمس او عشر او غير ذلك وكالناهل فانه للعطشان والريان لغة
فاذا تكلم به من غير سبق قرينة كان مجملا لانسداد باب الترجيح لغة فوجب الرجوع فيه الى بيان المجمل
ولا عموم له عندنا خلافا للشافعي والقاضي ابي بكر والجبائي لهم ان الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة

استغفار ومنه قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي واريد بها المعنيان وهما مختلفان
ولنا انه ان لم يكن موضوعا للمجموع فلا يجوز فيه استعماله ولئن كان موضوعا له وهو موضوع ايضا
لكل واحد من الانفراد فاللفظ دائر بين كل واحد من المفردين وبين المجموع فيكون الجزم بافادته للمجموع
دون كل واحد من المفردين ترجيحا لاحد الجانبين على الاخر بلا مرجح ولان الامة اجمعت على انه لا عموم لقوله
تعالى ثلثة قروء بل المراد الحيض او الاطهار ولان السبب لاكثرية وقوع الاشتراك وضع القبيلتين فاستعمال
عمومه لفظ كل واضع لم يضعه الا لواحد ولان العام ما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول
فاستحال ان يكون المشترك عاما لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود والمراد بالصلوة المعنى المشترك
بينهما وهو العناية بحال النبي عليه السلام اظهارا للشرف والعناية من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار
ومن الامة دعاء وصلوات عليه او لنقرر الدلالة لما نازعه عليه ولهذا قلنا لو اوصى بثلث ماله لمواليه
وله موال اعتقوه وموال اعتقهم تبطل الوصية لان الاسم مشترك يحتمل ان يراد به المولى الاعلى مجازاة على انعام
وشكرا للاحسان قال عليه السلام من لم يشكر الناس لم يشكر الله ويحتمل ان يراد به الاسفل زيادة للانعام ترحما
قال عليه السلام من ابتدأ بالمعروف فليتمم ولم يدخل النوعان تحت الاسم لانه لا عموم للمشترك وبطل التعيين لان مقاصد
الناس مختلفة فيكون المراد احدهما وهو مجهول فبطلت الوصية لجهالة الموصى له اذ التمليك من المجهول باطل
س لو حلف لا يكلم موالي فلان يتناول عينه الاعلى والاسفل وايهما كلم حنث ح اليمين يتناول
احدهما لما كان مجهولا نحنث بكلام ايهما وجد كما لو حلف لا يكلم احد هذين وهنا لو اوصى لاحد هذين
تبطل الوصية ولا صل عدم الاشتراك ونعني به ان اللفظة دائرة بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب
على الظن عدم الاشتراك وهذا لان الكلمات في الاكثر مفردة لا مشتركة بدليل الاستقراء وهو دليل
الرجحان ولان الاشتراك يخل بالفهم وربما يوقع في الغلط ويفوت الغرض بتعذر الاستكشاف لمهابة
القايل او استنكاف السامع عن السؤال ولان الحاجة الى وضع الالفاظ المفردة ضرورية دون المشتركة
لحصول التعريف على ظن لا ابهام بالترديد فكانت ارجح واما المأول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه
بغالب الرأي مأخوذ من آل يؤول اذا رجع واولته اذا رجعته وصرفته لانك متى تاملت في موضع اللفظ وصرفت
اللفظ عما يحتمله من الوجوه الى شيء معين فقد اولته اليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الرأي قال
تعالى هل ينظرون الا تاويله اي عاقبته وهذا بخلاف المجمل اذا عرف بعض وجوهه ببيان المجمل فانه يسمى
مفسرا اي مكشوفا كشفا لا شبهة فيه لانه عرف بدليل قاطع مأخوذ من قولهم اسفر الصبح اذا اضاء
السفر ظهورا منتشرا لا شبهة فيه وسفرت المرأة عن وجهها اي كشفت وجهها فيكون التفسير مقلوبا من التسفير
كجذب وجبذ وطمس وطسم ومنه قوله عليه السلام من فسر القرآن برايه فليتبوأ مقعده من النار ورواه
العشرة المبشرة بالجنة اي قطع القول بان المراد هذا برايه فكانه نصب نفسه صاحب الوحي وبه يتضح
خطا المعتزلة في قولهم ان كل مجتهد مصيب لان الثابت بالاجتهاد الاصابة بغالب الرأي فمن قال انه
يدرك به الحق قطعا فهو داخل فيمن تناوله الخبر والمأول داخل في قسم النظم ولان تبيين المراد من المشترك بالرأي

لانه بعد ما ظهر المراد بالرأي يثبت الحكم بنفس الصيغة كانه كان في الاصل ولهذا المعنى الا يرى ان النص
المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يضاف الحكم الى النص لا الى الخبر فكذا هنا بعد البيان بالرأي يضاف
الحكم الى الصيغة لا الى الرأي وحكمه العمل به على احتمال الغلط لانه ثابت بالرأي وذلك لا ينفك عن احتمال الغلط
بيان القسم الثاني فيه اما الظاهر فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته وهو ماخوذ من الظهور وهو الوضوح
والانكشاف وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في
نفس الصيغة ماخوذ من قولهم نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق سيرها المعتاد بسبب باشرته وسمي
مجلس العروس منصة لزيادة ظهوره على سائر المجالس بنوع تكلف اتصل به فكذا الكلام بالسوق للمقصود
يظهر له زيادة جلاء فوق ما يكون للصيغة بنفسها وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل هو في حيز المجاز
وليس لهذا النص لفظ يعلم به ولكنه يظهر ويعلم من نفس تعرف المتكلم بان ساق الكلام له ونظيرهما قوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا فانه ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربوا حيث يفهم بسماع الصيغة من غير قرينة
نص في التفرقة بين البيع والربوا حيث سيق لذلك لانهم كانوا يدعون المماثلة بينهما كما قال تعالى ذلك بانهم قالوا
انما البيع مثل الربوا فقال الله تعالى ردا عليهم واحل الله البيع وحرم الربوا اي الحل والحرمة ضدان فاني
يتماثلان وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان اول الآية وان خفتم الا تقسطوا
في اليتامى اي لا تعدلوا لقصور مهورهن وقلة رغبتهن فيكم فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم اي ما حل لكم من
النساء لان منها ما حرم كاللاتي في آية التحريم والواو في مثنى وثلاث ورباع بمعنى او فهذه الآية ظاهرة في
تجويز نكاح ما طاب لكم من النساء لانه يفهم بمجرد سماع الصيغة نص في بيان العدد لانه سيق لذلك فانه
تعالى بدا بذكر اول العدد ثم زاد عليه ما يليه ثم ما يليه ثم اعقب بيان ما ليس بعده وعلقه بخوف الجور والميل
بقوله فان خفتم الا تعدلوا فواحدة ولان جواز النكاح عرف قبل ورود هذه الآية بنصوص اخر وبفعل
النبي عليه السلام لكن العدد لم يكن مبينا فيتبين بهذه الآية س هلا قلت انه نص فيهما او بالعكس
ح لان الاباحة عرفت بنصوص اخر فيكون الحمل على ذلك حمله للكلام على الاعادة لا على الافادة س انما
يصح هذا ان لو كان هذا الاحتمال ما هو المبيح للنكاح سابقا ح المبيح ان كان سابقا فظاهر وكذا
ان لم يكن لانه يلزم التكرار بذلك وان لم يلزم بهذا س ان لم يلزم التكرار من حيث النص يلزم التكرار
من حيث الظاهر ح الاول اهم لانه تكرار في المقصود ثم الاول يوجب ثبوت ما انتظمه يقينا وكذا الثاني
الا ان الثاني احق منه عند التعارض لان الكلام اذا سيق للمقصود كان ابين وضوحا بالنسبة الى ما لم
يسق له فكان اولى عند تعارضهما واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال
التاويل ماخوذ مما بينا وقيل المفسر المكشوف معناه الذي وضح الكلام لا كشفنا لا شك فيه سواء كان
الكشف من حيث النص بان لا يكون محتملا الا وجها واحدا ولكنه كان خفيا لكون اللغة غريبة فصار مكشوفا
بالبيان كالهلوع او يكون بقرينة من غير الصيغة فيتبين به المراد بان كان ظاهرا ولكنه يحتمل مجملا
اخر بدلالة تقوم فانقطع به احتمال التاويل ان كان خاصا واحتمال التخصيص ان كان عاما ولم يبق مجمل

مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والملائكة اسم ظاهر عام ولكنه يحتمل الخصوص فلما نسخ
بقوله كلهم انقطع هذا الاحتمال لكنه بقي احتمال الجمع والتفرق فانقطع احتمال تاويل التفرق بقوله
اجمعون وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ لا على احتمال التخصيص والتاويل وهذا النص الذي
تلونا انما لا يحتمل النسخ لكونه اخبارا والنسخ فيه لا يكون لانه يصير بمعنى البداء لا لانه مفسر واما المحكم
فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل ماخوذ من قولهم بناء محكم اي متقن مامون الانتقاض وحكمه
وجوب العمل به من غير احتمال وذلك مثل قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم لانه علم بالعقل انه وصف
دائم فلا يزول لان القدم ينافي العدم ولهذا سمى الله تعالى المحكمات ام الكتاب لانها اصل تحمل
المتشابهات عليها وترد اليها الا يرى انا صرفنا الآي التي ظاهرها يوهم المكان الى ما يليق به تعالى نفيا
عن التشبيه لان قوله ليس كمثله شيء يقتضي نفي المماثلة بينه وبين شيء ما والمكان والمتمكن فيه يتماثلان
من حيث القدر اذ حقيقة المكان قدر ما يتمكن فيه المتمكن لا ما فضل عنه فكانت هذه الآية نافية للمكان
وهي محكمة لا يحتمل تاويله ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى اي التفاوت الذي
بينا بين هذه الاسامي انما يظهر اثره عند التعارض ليترجح الاقوى على الادنى ويصير الادنى متروكا بالاعلى
فالنص يترجح على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل اما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا حتى يصح
اثبات الحدود والكفارات بالظاهر كما يصح بغيره فمثال تعارض النص مع الظاهر قوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا فقال صاحبا ابي حنيفة الآية
الاولى نص في ان مدة الرضاع مقدرة بحولين والثانية ظاهرة بانها ثلثون شهرا لانها سيقت لبيان منة
الوالدة على الولد بدليل اول الآية ووصينا الانسان بوالديه احسانا حملته امه كرها ووضعته كرها فرجحت
الاولى على الثانية وقال النص المقيد بحولين محمول على استحقاق الاجر لان المطلقة اذا طلبت اجر الرضاع
بعد حولين لا يجبر الزوج على الاعطاء ولو وقع ذلك في الحولين يجبر على الاعطاء ومثال تعارض النص مع المفسر
قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة والاول
يحتمل التاويل لانه يقال آتيك لصلوة الظهر اي لوقتها فحملنا النص على المفسر ومثاله من مسائل اصحابنا رحمهم الله
ما ذكر محمد في اقرار الجامع رجل قال لآخر لي عليك الف درهم فقال الآخر الحق او الصدق او اليقين كان اقرارا
ولو قال البر او الصلاح لم يكن اقرارا ولو قال البر الحق او البر الصدق او البر اليقين كان اقرارا ولو قال
الصلاح الحق او الصلاح الصدق او الصلاح اليقين كان ردا للكلام ولا يكون اقرارا لان الحق والصدق
واليقين من صفات الخبر يقال خبر حق او صدق او يقين وهي نصوص ظاهرة لما وضعت له وهي دلالة الوثوق
للمخبر عنه فاذا ذكر في موضع الجواب كان جوابا وتصديقا فكانه قال ادعيت الحق او ادعيت الصدق
الا انه وقد يحتمل الابتداء مجازا اي قل الحق لا الكذب والبر اسم موضوع لكل نوع من الاحسان سواء كان
قولا او فعلا ولا يختص بالجواب فصار كالمجمل فلم يصلح جوابا بنفسه فاذا قارنه ما هو ظاهر في الجواب وهو
الحق او اليقين او الصدق حمل المجمل على الظاهر فيكون اقرارا واما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال ف

ولا يستعمل في الاقوال لا منفردا ولا تبعا لغيره وهو محكم في انه لا يصلح جوابا فاذا انضم اليه النص حمل
النص المحتمل على المحكم الذي لا يحتمل ولم يكن تصديقا بل جعل ردا للكلام وابتداء امر له باتباع الصلاح
وترك الدعوى الباطلة حتى قلنا فيما اذا تزوج امراة الى شهر انه متعة لا نكاح لان التزوج نص في
النكاح فكان محتملا لان يراد به المتعة مجازا وقوله الى شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح
اذ النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا رجحنا المفسر وحملنا النص عليه ولهذه الاربعة اضداد
تقابلها فضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل وضد المفسر المجمل وضد المحكم المتشابه واما الخفي فما خفي
مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يقال اختفى فلان اي استتر في مصر بعارض حيلة صنعها
من غير تبديل في نفسه واختلاط بين اشكاله فيعثر عليه بمجرد الطلب س الخفي لما كان ضد الظاهر
وهو ما ظهر المراد منه بصيغته وجب ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة تحقيقا للمقابلة ح
لما كان ظهور الظاهر بنفس الصيغة وجب ان يكون الخفاء في ضده في غير الصيغة اذ لو كان الخفاء من
حيث الصيغة لازداد الخفاء من الظهور وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد
كاية السرقة في حق الطرار والنباش فانها ظاهرة في حق كل سارق لم يعرف باسم اخر خفية في حق الطرار و
النباش لاختصاصهما باسم اخر يعرفان به وتغاير الاسامي يدل على تغاير المسميات لانها وضعت دلالة
على المسميات فالاصل ان كل اسم لمسمى على حدة فاشتبه الامر ان اختصاصهما باسم اخر لنقصان في معنى
السرقة او لزيادة فيها فتاملنا فوجدنا الاختصاص في الطرار للزيادة فقلنا انه داخل تحت اية
السرقة وفي النباش للنقصان فقلنا انه ليس بداخل فيها وهذا لان الخلل في النباش تمكن في نفس السرقة
والمملوكية والمالية والحرز والمقصود اما في غيره فلا نقرر حققناه في الكافي واما فيه فلان السرقة اخذ المال
مال الغير على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه بعارض نوم او غيبة
والنباش يسارق عين من لعله يهجم عليه ومن لم يكن حافظا ولا قاصدا وكذلك اسم السرقة يدل على
حفظ الماخوذ لان السرقة قطعة من الحرز واسم النباش ينبئ عن خلل وسوا الحمول لان النبش بحث
التراب والتعدية بمثله لا تصح خصوصا فيما يدرأ بالشبهات واما الطرار فانما اختص به لفضل في جنايته
وحذق في فعله لان الطرار اسم لمن يقطع الشيء عن اليقظان بضرب غفلة اعترته وهو سارق في غاية
الكمال وتعدية الحدود بمثله في نهاية الصحة والسداد لانه اثبات حكم النص بالطريق الاولى واما المشكل
فهو الداخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء وهذا فوق
الخفي فلا ينال بمجرد الطلب بل بالتامل بعد الطلب ليتميز عن اشكاله وهذا الغموض في المعنى او لاستعارة
بديعة وهو كرجل اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس فيطلب موضعه ثم يتامل في اشكاله ليوقف
عليه وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد للعمل به وهو
مثل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فهو مشكل في حق داخل الفم والانف لدخولهما في اشكال الظاهر
البشرة يجب غسله وباطنها لا ولهما شبه بهما حقيقة وحكما نظرا الى ما لين انفتاح الفم وانضمامه وادخال

الماء فيه وابتلاع الريق فالحقا بالظاهر في الجنابة وبالباطن في الوضوء لان الواجب فيه غسل الوجه
والمواجهة فيهما معدومة وفيها تطهير البدن وهو اسم للظاهر والباطن الا انما يتعذر ايصال الماء اليه سقط
بالعذر لا الظاهر اذا كان به جراحة ولا تعذر فيهما فانهما يغسلان عادة وعبادة وقوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم
فكلمة انى مشكلة لانها تستعمل لمعنى اين كقوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك هذا وهذا يوجب الاطلاق في جميع
المواضع وبمعنى كيف قال الله تعالى انى يكون لي غلام وهذا يقتضي الاطلاق والتخيير في الاوصاف اي كيف
شئتم سواء كانت قاعدة او مضطجعة او على الجنب بعد ان يكون المأتي واحدا فازال الاشكال بالتامل في السابق
حيث سماهن حرثا كما قال تعالى نساؤكم حرث لكم اي مواضع حرث لكم فشبههن بالمحارث تشبيها لما يلقى في ارحامهن
من النطف التي منها النسل بالبذور اي الغرض الاصلي هو طلب النسل لا قضاء الشهوة فاتوهن من المأتي الذي
يتعلق به هذا الغرض وهو مكان الحرث باي جهة شئتم وروي ان اليهود كانوا يقولون من جامع امراته وهي مجبية
من دبرها في قبلها كان الولد احول فنزلت الاية وقوله تعالى قواريرا من فضة فهو مشكل لان القارورة لا تكون
من الزجاج لا من الفضة ولكن لما تاملنا وجدنا الفضة تشتمل على خاصيتين ذميمة وهي انها لا تحكي ما في بطنها و
حميدة وهي البياض والزجاج على عكسها فعلمنا ان تلك كانت تشتمل على صفاء الزجاج ورقته وبياض الفضة
وحسنها لانه على الصفتين الحميدتين فيهما وهذه استعارة بديعة واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني واشتبه
المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ماخوذ من قولهم اجمل
على الامر اي ابهم وهو مبهم حتى لا يوقف عليه بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب في ذلك
التفسير ثم التامل في التفسير كمن اغترب ولا يعلم له موضع فيستفسر موضعه اولا ثم يطلب في ذلك الموضع
ثم يتامل في امثاله ليوقف عليه وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل كالصلوة
والزكوة فانها مجملة لانها في اصل الوضع للدعاء والنماء وقد زيد في الشرع اوصاف فيستفسر اولا ثم يطلب
المراد ثم يتامل ليظهر الوصف المكمل من المقوم وهذا لان تفسير الصلوة عرف بفعل النبي عليه السلام وهو
صلى الله عليه وسلم صلى وذاع الفرايض والواجبات والسنن فلا بد من التامل ليمتاز البعض عن البعض ولهذا
وقع الاختلاف فيها قديما وحديثا حتى جعل البعض البعض فريضة والبعض ذلك البعض واجبا الى غير ذلك
من الاختلافات وكذا البيان في الزكوة ورد بقوله عليه السلام فيطلب المعنى الذي لاجله وجبت الزكوة اهو
ملك النصاب مطلقا ام نصاب فارغ من الدين غير مجحود وكذا وكذا وهل يشترط وصف الاسامة في زكوة
السوائم اولا وغير ذلك مما يستعداده وكذا اية الربوا مجملة لاشتباه المراد وذا لا يدرك بمعاني اللغة بحال
فهو في اللغة الفضل ولكن الله تعالى ما اراده فالبيع ما خلا عنه اذ البيع شرع للاسترباح والاستفضال ولكن
المراد فضل خال عن العوض مشروط في العقد ومعلوم انه لم يعرف بالتامل في صيغته بل بالاستفسار من الشارع
ثم بالطلب في التفسير ثم بالتامل فيه والتفسير حديث الاشياء الستة وهذا الحديث لم يات على افراد الربوا
عبارة فيستنبط من حديث الربوا المعنى الذي لاجله حرم الربوا ثم يتامل فيه انه هل يصلح لربط الحكم به ليتعدى
الحكم من المنصوص الى غيره وقد اختلف العلماء رحمهم الله في ذلك المعنى كما حققناه في الكافي وستشهد لاحقه في قياس

هذا الكتاب واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لتزاحم الاستتار وتراكم الظلام وحكمه
اعتقاد الحقية قبل الاصابة فيكون العبد مبتلى فيه بنفس الاعتقاد لا غير لان المراد صار مشتبها على وجه
لا طريق لدركه المدرك اصلا حتى سقط طلبه بخلاف المجمل فانه طريق دركه مشروع بواسطة البيان من المجمل
وطريق الدرك في المشكل قائم فانه يدرك بالتامل بعد الطلب والخفي يدرك بنفس الطلب واصل ذلك قوله
تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات الى قوله تعالى الا الله فعند الجمهور الوقف على قوله الا الله
لازم بدليل قراءة عبد الله ان تاويله الا عند الله والراسخون في العلم الاية وقراءة ابي ويقول الراسخون
في العلم ولانه على تقدير عدم الوقف يقولون حال من الراسخين فقط والحال يقتضي ان يكون من المعطوف
والمعطوف عليه ولانه لما قال فاما الذين في قلوبهم زيغ اي ميل عن الحق الى الباطل فيتبعون كذا كان من حق الكلام
ان يقول واما الذين لا زيغ في قلوبهم فيتبعون كذا ليكمل التقسيم لكنه ذكر بيان نصيحة تؤدي ذلك المعنى لان
الذين رسخوا في العلم اي ثبتوا فيه وتمكنوا وخاضوا في بحر العلم بنجاة عن الزيغ لا محالة وقال بعض العلماء
لو لم يوقف عليه لان في انزال المتشابه فائدة عظيمة اذ في جعل بعضها جليا ظاهرا وبعضها خفيا غامضا
ليتوصل بالجلي الى معرفة الخفي بطريق الاستنباط واتعاب القريحة واعمال الفكر اظهارا لمرتبة المجدين والمجتهدين
ولولا ذلك لاستوت الاقدام ولم يتميز الخاص من العام اما اذا وقف عليه فلا تظهر الفائدة في انزاله اصلا
اذ انزال القرآن للعمل به ولا عمل الا بالعلم ولا علم حينئذ قلنا فائدته معرفة قصور افهام البشر عن الوقوف
على ما لا يجعل لهم اليه سبيلا ليعلموا ان الحكم لله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وامتحانهم بالوقف في ذلك اذ الدار
دار محنة وابتلاء ولله ان يمتحن عباده بما يشاء فتارة يمتحن المؤمن بالامعان في الطلب لضرب جهل فيه وطورا
بالوقف عن الطلب لكونه مكرما بالعلم فانزل المتشابه تحقيقا للابتلاء ومعنى الابتلاء في هذا الوجه اتم من
الوجه الاول لانه يحتاج الى كبح عنان ذهنه والبليد لا والكبح اشد ولان الابتلاء في الوقف من حيث التسليم
لله تعالى والتفويض اليه واعتقاد حقية ما اراد الله تعالى بدون الوقوف على مراده عبودية والامعان في
الطلب من البليد ايتمار بالامر وهو عبادة والعبودية اقوى لانها الرضا بما يفعل الرب والعبادة فعل ما يرضي
الرب وكذا العبادة تسقط في العقبى والعبودية لا ولما كان الابتلاء فيه اتم كان نفعه اعم وجدواه اعظم لان
الاجر على قدر التعب بالحديث ولما كان انقطاع رجاء البيان في المتشابه للابتلاء كان مقيدا بدار الابتلاء
فينكشف في العقبى وهذا كالمقطعات في اوائل السور فقال الصديق رضي الله تعالى عنه لله تعالى في كل كتاب
سر وسره في القرآن هذه الحروف ونحوه عن غيره من الصحابة رضي الله عنهم وقال بعض اهل السنة والجماعة
ان رؤية الله تعالى بالابصار في الاخرة حق لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة لان النظر المضاف
الى الوجه المقيد بكلمة الى لا يكون الا نظر البصر ولانه موجود موصوف بصفات الكمال وكونه مرئيا للغير ولنفسه
من صفات الكمال اذ كون الشيء غير مرئي في الشاهد اما لعجز ونقصان لانه انما يستتر عن اعين الناس من هو
عاجز عن التصرف فيهم او لانه يسترها لئلا يستقبحوه وجل ربنا عن العجز لانه الموصوف بالقدرة الازلية الابدية
وعن النقصان فله الكمالات اجمع والمؤمن للاكرام بذلك اهل لانه مستحق انواع من الكرامات من الله تعالى واليه دال الكلام

معه فكان اهل الحق يكرهون الرؤية ولكن اثبات الجهة ممتنع لانه يوجب كونه محدودا متناهيا وهي اية
الحدث وقد ثبت انه قديم فلا يكون محدودا متناهيا فلا يكون في جهة والرؤية تستدعي الجهة في الشاهد
فان من يرى في الشاهد لا يرى الا في جهة فكان القول بالرؤية نظرا الى اصلها واجبا وبالنظر الى انها تستدعي
الجهة ممتنعا فكان متشابها من حيث الوصف فنقول بالاصل مع التوقف في الوصف والتسليم الى الله
تعالى دخولا في زمرة الراسخين وقال اهل التحقيق من اهل السنة والجماعة كون المرئي في جهة في الشاهد ليس
من شرائط الرؤية بدليل ان الله تعالى يرانا ولسنا بجهة منه والشرائط لا تتبدل بالشاهد والغائب وقد
تبدلت فعلم انها من الاوصاف الاتفاقية دون الشرائط اللوازمية للرؤية فلا يشترط تحققها وهذا لان
الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو فان كان المرئي في جهة يرى فيها وان كان لا فيها يرى لا فيها كالعلم فان كل شيء
يعلم كما هو فان كان في الجهة يعلم فيها وان كان لا فيها يعلم لا فيها والله تعالى ليس في جهة فيرى كذلك فلا تشابه
في اصل الرؤية ولا في وصفها وكذلك اليد والوجه حق عندنا معلوم باصله لانه من صفات الكمال ممتنع بوصفه
لانه يفهم منه في الشاهد الجارحية والجسمية وهي امارة الحدث فكان متشابها بالوصف فيقال بالاصل
ويتوقف في الوصف ولا يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف لانه عكس المعقول وقد ضل الاصول
والمعتزلة بانكارهم الاصول لعجزهم عن درك الاوصاف فصاروا معطلة حيث تركوا النصوص وانكروا
الصفات واهل السنة اثبتوا الاصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الوصف كما هو
دين الراسخين وما ذكره القاضي ابو زيد في التقويم ان المتشابه ما تشابه معناه على السامع من حيث
انه خالف موجب النص موجب العقل قطعا فتشابه المراد بحكم المعارضة بحيث لم يحتمل زواله بالبيان
لان موجب العقل قطعا لا يحتمل التبدل ولا موجب النص بعد رسول الله عليه السلام مشكل لان الشرع
لا يرد بخلاف موجب العقل لما فيه من تناقض حجج الله تعالى اذ العقل من حججه كالنقل وما ورد من الدليل
السمعي على خلاف موجب العقل ظاهرا كقوله تعالى ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم الرحمن على العرش
استوى ونحو ذلك فعند من يقف على قوله الا الله يعتقد على الابهام ان ما اراد الله به فهو حق ولا يشتغل
بكيفيته مع الاعتقاد بان ظاهره غير مراد وعند من لا يقف يحمل على خلاف الظاهر ويأوله على وجه لا ينافي
الدليل العقلي والاية المحكمة مع الاعتقاد بان الظاهر غير مراد ثم ان كان يحتمل تاويلا واحدا يجب القول
به قطعا وان احتمل وجوها من التاويلات الصحيحة لا يقطع على واحد منها عينا بل يعتقد على الابهام
ان المراد بعض تلك الوجوه لا الظاهر ومن قال المتشابه ما اشتبه مراد المتكلم على السامع لوقوع التعارض
ظاهرا بين الدليلين السمعيين المتماثلين يرد عليه المقطعات في اوائل السور فانها من المتشابهات وقد خلت
عن التعارض بيان القسم الثالث اما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فعيلة من حق الشيء اذا ثبت
ومنه الحاقة لانها ثابتة كائنة لا محالة والحق هو الثابت لانه يذكر في مقابلة الباطل الذي هو المعدوم
بمعنى فاعلة من حق بمعنى ثابتة في الموضع الاصلي لا يزول بحال لانه يمتنع ان يزول عن الهيكل المخصوص لفظ الاسد
ومن حققت الشيء اذا كنت على يقين منه بمعنى مفعولة اي محقوقة بالدلالة الوضعية ومتيقن فيها اذ لا ارتياب

ولا اضطراب فيما استعمل في موضعه لا صيغة بخلاف المجاز فانه ادعاء معنى الاصل في الفرع بامارة والتاء
لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية والمراد مطلق الوضع ليشمل الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية
وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما امرا او نهيا واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة
بينهما مفعل من جاز يجوز اذا تعدى كمعنى فاعل كالمولى بمعنى الوالي اي متعد عن محل الحقيقة الى محل المجاز
يقال حقت فلانا حقيقة اي ثابت في محله الموضوع له وهو القلب وجبن فلان مجاز اي متعد عن محله الموضوع
له وهو القلب الى غير محله وهو اللسان وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع لان الاصل فيها الوضع وذا لا يصير
معلوما الا بالسماع بمنزلة النصوص في احكام الشرع لا بد فيها من السماع من الشارع وطريق معرفة المجاز
التامل في مواضع الحقائق لاستخراج المجوز للاستعارة وهو الاتصال ولا يحتاج فيه الى السماع لان العرب
انما استعارت اللفظ لغير ما وضع له للاتصال بينهما فصحت الاستعارة به من كل متكلم يقف عليه كالقياس
لا يحتاج فيه السماع ويجوز من كل قايس لان القياس انما صار حجة لان النص كان معلولا بوصف ملائم مؤثر
فاذا وقف مجتهد على ذلك المعنى واصاب طريقه كان ذلك مسموعا منه وان لم يسبق به الا ترى ان الشعراء و
الخطباء والكتبة يستحقون المدح بابداع الاستعارات والمجازات غير ان المنظور اليه في القياس المعنى
الشرعي لانه تعدية الحكم الشرعي وهنا المعنى اللغوي لانه تعدية اللفظ وكما يكون ثم الاصل والفرع والوصف
الصالح المعدل لان كل وصف لا يعتبر لرفع الابتلاء والقياس والحكم والقايس يكون هنا المستعار منه
والمستعار له والمعنى اللازم المشهور لكل منهما والاستعارة والمستعار والمستعير وحكمه وجود ما استعير له
خاصا كان او عاما لان المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل الحقيقة في العموم والاحكام غير ان الحقيقة اولى
منه عند التعارض لان الاصل احق من الطاري وقال بعض اصحاب الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري
لانه يصار اليه عند عدم امكان المصير الى الحقيقة ولا عموم لما ثبت ضرورة حتى قالوا ان قوله عليه السلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لا يعارضه حديث ابن عمر لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع
بالصاعين لان المراد بالصاع ما يحويه اجماعا وهو مجاز لانه اطلاق اسم المحل على الحال ولا عموم له فاذا ثبت
المطعوم به مرادا اجماعا لم يبق غيره مرادا وهو الجص والنورة لئلا يعم المجاز ويلزم منه ان لا يكون القدر و
الجنس علة ضرورة والحديث الاول عام يقتضي تحريم القليل والكثير منه الا حالة المساواة وهو حقيقة فيرجح
على الثاني وبيان المعارضة ان الاول يقتضي حرمة القليل وعلية الطعم لان الحكم ترتب على اسم مشتق فكان
ما منه الاشتقاق علة كما في السارق والزاني والثاني يقتضي اباحة القليل اذ التخصيص بالذكر يدل على
نفي ما عداه عندهم وعلية القدر والجنس فيتحقق التعارض في غير المطعوم والقليل ضرورة وانا نقول
ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زايدة على ذلك بان كانت نكرة في موضع النفي او محلاة بلام الجنس
او غير ذلك فاذا وجد هذا الدليل في المجاز والمحل يقبل العموم يثبت فيه صفة العموم كما يثبت في الحقيقة
وهذا كالثوب الملبوس عارية فانه يدل على الملبوس ملكا وهو دفع للحر والبرد الا انهما يتفاوتان في لزوما
ودواما من حيث ان الحقيقة لا تحتمل النفي عن موضعها والمجاز يحتمله وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب

الله تعالى وان منع جوازه ابن داود الاصفهاني فيه محتجا بان كلامه حق فكان حقيقة قال الله
تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض وهذا مجاز لصحة نفي الارادة عن الجدار وعن كل مايل لا اختيار له
وقال تعالى قالتا اتينا طايعين وقال تعالى فابين ان يحملنها وهو نحو اللغات والله تعالى يتعالى عن ان
يلحقه عجز وضرورة لانهما امارات الحدث وسمات النقصان وهو موجود بصفات الكمال منزه عن النقايص
والزوال وفي كلام البلغاء والخطباء حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة وان لم يكن غالبا في الصحيح وكلامه
تعالى حق بمعنى انه صدق والنزاع في غيره والانتفاء ولان كان ضروريا عندنا وهو موجود في كتاب الله
الا انه يتعلق بالمستدل وهذا بالمتكلم ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر عاما فيما يحله لانه
محلى بلام الجنس اذ لا معهود ينصرف اليه فانصرف الى الجنس ما اريد به كما لو اريد به حقيقته والحقيقة لا تسقط
عن المسمى بحاله فالمجاز اي لفظ الاسد لا يسقط عن الهيكل المخصوص ابدا ولا يصح نفيه بحاله في المجاز
فانه يحتمله وهذا امارة الفرق بينهما فاسم الاب عن الوالد لا ينفي بحال ويسمى الجد ابا ويصح نفيه عنه لان
الحقيقة وضع وهذا مستعار فصار كالملك والعارية لزوما ولا لزوما الا ان تكون الحقيقة مهجورة فحينئذ
يصير ذلك المجاز بمنزلة الاستثناء وهذا لان المستثنى غير مراد بالكلام فصار المهجور من حيث انه
خارج عن الارادة كانه استثناه من كلامه حتى لا يحنث لو حلف لا يسكن هذه الدار وانتقل ساعة
ولو وجد السكنى حقيقة لان ذلك القدر من السكنى مستثنى عن هذه اليمين لعلمنا ان الحالف انما يمنع نفسه
بيمينه عما في وسعه دون ما ليس في وسعه لانه في نفسه ممنوع فلا يمنع نفسه عنه باليمين التي شرعت للمنع
فصار هذا القدر من السكنى كانه استثناه بدليل في الحالف فكانه قال لا اسكن هذه الدار الا زمان الانتقال
وكذا لو حلف بعد الجرح ان لا يقتل ثم مات المجروح او حلف ان لا يطلق وقد كان علق الطلاق بشرط
قبل هذه اليمين فوجد الشرط لم يحنث ويجعل ذلك بمنزلة الاستثناء رعاية لمقصوده وكذا لو حلف لا ياكل
من هذا الدقيق لم يحنث بالاكل من عينه في الصحيح لان اكل عين الدقيق مهجور فانصرف حلفه الى المجاز
وهو ما يتخذ منه فصار ذلك دلالة الاستثناء وكذا لو حلف لا ياكل من هذه الشجرة فاكل من عين الشجرة لم يحنث
لان الحقيقة مهجورة فتعين المجاز ومتى امكن العمل بهما سقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة ولا وجود للخلف مع تحقق
الاصل وهذا لانه يفتقر اليهما اذ المجاز هو المستعمل في غير موضعه الاصلي لمناسبة بينهما وهذا تصريح
بانه وضع في الاصل لمعنى اخر ولا ينعكس اذ لا يلزم من كون اللفظ موضوعا لمعنى ان يكون موضوعا لشيء اخر
لمناسبة بينهما فيكون العقد لما ينعقد دون العزم بيانه ان الكفارة وجبت في المعقودة بالنص ثم قال
الشافعي رحمه الله يمين الغموس معقودة لانها مقصودة يقال عقدت على قلبي اي قصدت فالعقد على
قلبي بان اترك الهوى فكان معنى قوله تعالى عقدتم الايمان عزمتم وقصدتم وقلنا العقد ربط اللفظ باللفظ
لايجاب حكم وهذا انما يتحقق في المنعقدة لانه ربط الجزاء بالشرط او المقسم به بالمقسم عليه لايجاب الصدق
وتحقيقه وهو البر ولان العقد لا يكون منعقدا بلا انعقاد تقول عقدت فانعقد كقولك كسرت فانكسر وهو يتحقق
في المنعقدة لانها تنعقد لما شرعت له اليمين وهو البر لا في الغموس لانها لم تنعقد لما شرع له اليمين ولان الله تعالى

جعل الايمان منعولة العقد وانما تكون منعولة العقد اذا انعقدت به كما تقول عقدت البيع والانعقاد
يكون باللفظ دون القصد وانما القصد سببه ولان ضد العقد الحل تقول العرب يا عاقدا اذكر حله
وانما يتصور الانعقاد فيما يتصور فيه الحل والمعقودة تنحل بالحنث فتنعدم وضد العقد الذي هو القصد
السهو لا الحل فلما لم يعدم القصد بالحنث الذي هو حل دل انه حين وجد لم يكن عقدا حقيقة بل كان مجازا صفاها
وكان غير حقيقة والنكاح للوطء دون العقد لانه وضع في الاصل للضم قال انكحت صم حصاها خف
يعملة اي ضممت الضم يتحقق في الوطء لما يحصل من معنى الاتحاد بينهما عند ذلك الفعل ولهذا سمي جماعا فاما
العقد فانما يسمى نكاحا لانه سبب للضم فكان للوطء حقيقة وللعقد مجازا فيحمل على الوطء الا اذا
تعذر حمله عليه حتى ينصرف الى الوطء دون العقد لو قال لزوجته ان نكحتك فكذا فهي لو ابانها ثم تزوجها
لم يحنث ما لم يطأها ولو قال لاجنبية ان نكحتك فكذا ينصرف الى العقد دون الوطء ولهذا قلنا في قوله
تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ان المراد به الوطء وهو المطلق فلا يتقيد بالحلال والشافعي يحمله على العقد
والحجة عليه ما بينا والقرء للحيض دون الاطهار لان القرء للحيض حقيقة وللطهر مجاز لانه ماخوذ من
القرء الذي هو الجمع كقوله هجان اللون لم تقرأ جنينا اي لم تجمع في رحمها وسمي الحيض لان الحيض اسم لدم
يجتمع في نفس الرحم لا يكون حيضا حتى يدوم مدة فاما الطهر فليس لشيء يجتمع ولكن لما كان
اجتماع دم الحيض لانما يجتمع وقت الطهر ثم كان يوصف به مجازا للمجاورة او من القرء الذي هو
الانتقال يقال قرأ النجم اذا انتقل من مكان الى مكان والانتقال في الحيض لان الدم ينتقل من الرحم
الى الخارج س هذا تناقض لانك اثبت قبل هذا انه مشترك فكان حقيقة فيهما ج هو للحيض
في قول الجمهور وعند ابي عبيدة ويونس وابن السكيت انه يصلح للحيض والطهر ولا ينتظمهما جملة
نادر في الموضع على اعتبار التولد ولهذا قالوا انه قال لعبد وهو معروف النسب من غيره ويولد
لمثله هذا ابني انه يعتق عليه لحقيقته لا مكان اذ النسب ثم ثبت من زيد وثبت من عمرو فيكون المجاز
مصدقا في حق نفسه وقد اشار محمد في الدعوى والعتاق لان الام تصير ام ولد له وقال ابو حنيفة رحمه
الله في رجل له امة فولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى احد هؤلاء ولدي ثم مات قبل
البيان انه يعتق من كل واحد ثلثه كانه قال احد هؤلاء حر ولم يعتبر ما يصيب الاوسط والاخير من قبل
امهما لان الاصابة من قبل الام بمنزلة المجاز بالنظر الى الاصابة من قبل نفسه اذ في كل واحد منهما يثبت
الحكم بواسطة الغير فلم يعتبر ابو حنيفة عند قيام الحقيقة وقالا يعتق كل الاصغر ونصف الاوسط
وثلث الاول لان الاول له حظ الا من ايجاب المولى ويحتمل ان يصيب الاخرين من قبل امهما فيعتق
كل الاصغر لانه ليس له حالة الحرمان ونصف الاوسط لانه يعتق في حالتين عناه او الاكبر ويرق في حال
واحوال الاصابة حالة واحدة وثلث الاول لانه يعتق في حال ويرق في حالين واحوال الحرمان احوال
وقال في الجامع في رجل له عبد ولعبده ابن ولابنه ابن ولدا في بطنين وكلهم يولد لمثله فقال في صحته
احد هؤلاء ولدي ثم مات بلا بيان فعند ابي حنيفة رضي الله عنه يعتق من كل واحد ربعه كما لو قال احد

ثبت صمة الصفا ... خف يعملة ... الذي ... لا حوف فيه ... والصفا ... المعلة ... الناقة النجيبة على العمل ...

هؤلاء حر وعندهما يعتق من الاول ربعه لانه يعتق في حال ويرق في ثلاثة احوال ومن الثاني ثلثه لانه
يعتق في حالين وهما اذا عناه او اباه ويرق في حالين وهما اذا عنى الاصغرين واحوال الاصابة
حالة واحدة ومن كل واحد من الاصغرين ثلثة ارباعه لان احدهما يكمل في حال وان الاخر يعتق في ثلثة
احوال ويرق في حال وهو ما اذا عنى اخاه واحوال الاصابة حالة واحدة فيعتق نصفه فحصل للاصغرين
عتق رقبة ونصف فيصيب كل واحد منهما ثلثة ارباعه ولو كان له بنو العبد ابن يعتق من الاول ثلثه
ومن الثاني نصفه ومن الثالث كله لانه حمال النسب ولو كان تخريج العتق من كل واحد ثلثه وعتق الاولاد
باعتبار ان الاب هو المولى ملك ولده لا باعتبار السراية لان الحرية لا تسري الى الولد ويستحيل اجتماع
معنيين مرادين بلفظ واحد لاستحالة ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في موضوعه مستعارا في موضع اخر
غير موضوعه في حالة واحدة بل اذا اريد احدهما تنحى الاخر كما استحال ان يكون الثوب على اللابس ملكا
وعارية في زمان واحد والراهن اذا لبس المرهون المستعار من المرتهن فانما يلبسه بجهة الملك لان المطلق
للانتفاع وانما المنع لحق المرتهن وقد زال بالاذن في الانتفاع اذ الاعارة لم تصح لانها تمليك المنافع
بغير عوض والمرتهن ليس بمالك للمنفعة والتمليك من غير المالك محال على ان المستحيل هو الانتفاع بجهة
الملك والعارية معا ولم يوجد هنا لان الراهن انما ينتفع بجهة العارية لو صحت والا فبجهة الملك
حتى ان الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي اذا كان له معتق واحد يستحق النصف اي اذا اوصى
من له اصل لمواليه بثلث ماله وله معتق واحد وموالي موال كان نصف الثلث لمولاه لان للمثنى حكم
الجمع في الارث والوصية والنصف الثاني مردود الى الورثة ولا يكون لموالي مولاه لان الحقيقة وهي المعتق
حيث صار منعما عليه لاحيائه حكما بالاعتاق فهو ازالة الرق الذي هو اثر الكفر وهو موت حكما بالنص اريدت
بهذا اللفظ حتى استحق النصف فلا يدخل تحته موالي الموالي لانه مجاز اذ الاسفل في الحقيقة مضاف
الى الذي اعتقه دون الذي اعتق من اعتقه لانه لم يعتق الاعلى اياه حقيقة فانما وجد منه التسبيب
بان اعتق الاول حتى قدر الاول على اعتاق الثاني فسمي مولى له مجازا لوجود الاتصال من حيث السببية
فلم يثبت مع الحقيقة حتى لو لم يكن له معتق كانت الوصية لموالي الموالي لتعين المجاز لا لانه اسم مشترك لا
عموم له حتى لو اوصى لمواليه وله معتقون ومعتقون بطلت الوصية ولا تغاير هنا باعتبار اصل الوضع لكنها لما
اختلفت سقط العموم فالحقيقة والمجاز مختلفان وقد تغايرا باعتبار اصل الوضع فاولى ان لا يجتمعا ولا
يلحق غير الخمر بالخمر في الحد حتى يحد في الخمر بشرب قطرة ولا يحد بسائر المسكرات ما لم يسكر لان الحقيقة وهي الني من
ماء العنب اذا غلا واشتد اريدت بالنص الوارد في وجوب الحد بشربها فيبطل غيرها وهو سائر المسكرات
لكونه مجازا فيه لاتصال بينهما من حيث مخامرة العقل ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه ولهم بنون وبنو بنين
لان الحقيقة مرادة فينتفي المجاز ولا يراد المس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء لان المجاز وهو الجماع مراد
بالاجماع بهذا النص حتى جاز التيمم للجنب فبطلت ارادة الحقيقة ونقل الغزالي عن الشافعي انه قال احمل
اية اللمس على المس والوطء جميعا وهو خلاف في السلف لان عليا رضي الله عنه وابن عباس والحسن في جماعة حملوها

على الجماع وعمر وابن مسعود رضي الله عنهم في جماعة على المس باليد وغيرها مما دون الجماع وفي الاستيمان
على الابناء والموالي يدخل الفروع لان ظاهر الاسم صار شبهة هذا جواب اشكال بيانه ان الكافر اذا استأمن
على بنيه يدخل بنوه وبنو بنيه في رواية ولو استأمن على مواليه يدخل في الامان مواليه وموالي مواليه استحسانا
وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز فاجاب بان اسم الابناء والموالي من حيث الظاهر يتناول الفروع الا ان
الحقيقة تقررت على المجازية كونها مرادة اذ الحقيقة حقيق بان تراد فبقي مجرد تناول الاسم ظاهرا شبهة
لان الشبهة ما تشبه الثابت لا عين الثابت وهذا لما كان تناول اللفظ كان مشابها للثابت ولكنه ليس
بثابت لكونه غير مراد والامان مما يثبت بالشبهات لما فيه حقن الدم والاصل في الدماء ان يكون محقونة
ولهذا يثبت بمجرد الاشارة اذا دعا الكافر بها الى نفسه وهي صورة المسالمة لا حقيقتها ولم تعتبر هذه الشبهة
في الوصية لانها لا تثبت بها بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات اي لم تعتبر هذه الشبهة الناشئة
من التناول ظاهرا في اثبات الامان للاجداد والجدات اذا استأمن على الآباء والامهات لان ذا بطريق
التبعية فيليق بالفروع دون الاصول اي اذا صارت الحقيقة مرادة فاعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل
آخر يكون بطريق التبعية ضرورة فيليق بالفروع وهم بنو البنين وموالي الموالي دون الاصول وهم الاجداد
والجدات لان فيه جعل الاصل تبعا والتبع اصلا وهو عكس المعقول ونقض الاصول وانما يقع على الملك
والاجارة والدخول حافيا ومتنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول
ونسبة السكنى هذا جواب اشكال ايضا بيانه انه اذا حلف ان لا يضع قدمه في دار فلان فانه يحنث اذا دخل
دارا يسكنها اجارة او اعارة كما لو دخل دارا مملوكة له ويحنث اذا دخلها حافيا او متنعلا وفيه جمع بينهما لان دار
فلان حقيقة الملك والتي يسكنها باجارة او باعارة مجاز لصحة النفي وقبوله الانتفاء بالنفي علامة المجاز ووضع
القدم حقيقة فيما اذا كان حافيا ومجاز فيما اذا كان متنعلا فاجاب بان الحنث باعتبار عموم المجاز
اي صار الملفوظ مجازا عن شيء وذلك الشيء عام له باعتبار الجمع بينهما وهذا لان المقصود معتبر في الايمان و
مقصوده من دار فلان نسبة السكنى وهي تعم السكنى بطريق الملك والاجارة والعارية فاذا دخل دارا ه
يسكنها فلان بالملك فانما يحنث لعموم المجاز وهو نسبة السكنى لا للملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان
لم يحنث وان كانت مملوكة لفلان لعدم الشرط وهو نسبة السكنى وان اضيفت اليه باعتبار الملك ووضع
القدم الدخول لانه سبب الدخول فذكر السبب واراد به المسبب وهذا لانه لو وضع القدم ولم يدخل
لم يحنث فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف ان لا يدخل والدخول عام قد يكون حافيا وقد يكون متنعلا
فاذا دخل حافيا لا يحنث باعتبار حقيقة وضع القدم بل باعتبار الدخول الذي هو المقصود وانما يحنث
اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان لان المراد باليوم الوقت وهو عام هذا جواب
سؤال ايضا بيانه انه لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم فلان ليلا او نهارا يعتق عبده واليوم
للنهار حقيقة ولليل مجاز فاجاب بان اليوم يستعمل لبياض النهار خاصة كقوله تعالى اذا نودي للصلاة
من يوم الجمعة وللوقت المطلق كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان من فر من الزحف ليلا او نهارا يلحقه

هذا الوعيد ولانه تعين احد الوجهين لا بالنظر الى ما قرن به فان كان مما يمتد اي يقبل التأقيت ويتصور
ضرب المدة كاللبس والصوم والركوب فالنهار اولى به للتناسب ولان الفعل الممتد يستدعي ظرفا ممتدا ليجعل معيارا
له وان كان مما لا يمتد اي لا يقبل التأقيت كالدخول والخروج والقدوم يراد به مطلق الوقت لان غير الممتد لا يفتقر
الى نسبة الظرف له الى الظرف الذي هو ممتد والوقت يعم الليل والنهار فلعموم الوقت يعتق في الوجهين لا باعتبار الجمع
بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله ليلة يقدم فلان فانه لا يتناول النهار لانها اسم للسواد ولذلك لا يحتمل غيره كالنهار
اسم للبياض لكن الصلة لا يحتمل غيره ولا يقال ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله قالا فيمن حلف لا يأكل من هذه الحنطة
انه يحنث اذا اكل من عينها وهو حقيقة ويحنث اذا اكل من خبزها وهو مجاز وفيمن حلف لا يشرب من الفرات فشرب
منه كرعا حنث وهو حقيقة ويحنث اذا شرب منه اغترافا وهو مجاز لان الحنث باعتبار عموم المجاز فان الحنطة
في العادة اسم لما في باطنها اذا قرنت بالاكل يقال اهل بلدة كذا يأكلون الحنطة والمراد ما فيها وفي اكلها او ما
يتخذ منها اكل ما فيها والشرب من الفرات مجاز عن شرب ماء الفرات وهذه النسبة لا تنقطع بالاغتراف والاحراز
في الاواني حتى لو شرب من نهر اخذ من الفرات لم يحنث لان النسبة قد انقطعت عن الفرات لا باعتبار الجمع بين الحقيقة
والمجاز وانما اريد النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه حتى
كشرى القريب تملك بصيغته تحرير بموجبه هذا جواب سؤال ايضا بيانه ان هذا الكلام للنذر حقيقة حتى لا يتوقف
على النية ولليمين مجاز حتى يتوقف عليها والحقيقة ما تفهم بلا قرينة والمجاز ما لا يفهم الا بقرينة فاذا اريد به
النذر واليمين كان جمعا بين الحقيقة والمجاز فاجاب بانه نذر بصيغته لانه على الايجاب وهو معنى النذر
وهذه الصيغة موجب وهو الوجوب وباعتبار هذا الموجب يمين اذا نوى اليمين لان ايجاب المباح يصلح
يمينا كتحريم المباح وتحريم المباح يمين لقوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك ثم قال تعالى قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم اي قدر الله لكم ما تحللون به ايمانكم وهي الكفارة المقدرة وايجاب المباح يتضمن تحريم المباح لان قبل
الايجاب يباح مباشرته وتركه وبعد الايجاب يجب مباشرته ويحرم تركه فصلح لان يراد بالنية واذا صار مرادا فيه
فلو لم يصم رجبا يجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين وهذا كما جعلنا شراء القريب اعتاقا
باعتبار موجبه وهو الملك لا باعتبار ذاته لانه يستحيل ان يكون الشراء الموجب للملك اعتاقا مزيلا للملك وهذا
لان الشراء علة الملك وملك القريب علة العتق فاضيف العتق الى الشراء بهذه الواسطة س ينبغي لا يثبت
اليمين بهذه الصيغة بدون النية كما يثبت العتق ثم بدون النية ح ملك القريب علة العتق والعلة توجب
المعلول جبرا فيثبت المعلول نواه او لم ينو وهذه الصيغة تصلح يمينا فلا تعتبر ما لم يوجد النية وما ذكر فخر
الاسلام يمين بموجبه وهو الايجاب مشكل لان موجبه الوجوب لا الايجاب ويحتمل انه سمى الوجوب ايجابا
لان الوجوب لما لم يكن الا بالايجاب جعل الوجوب ايجابا مجازا اطلاقا لاسم المقتضى على المقتضي والله
تعالى اعلم وحرمة الجدات وبنات الابن بالاجماع لا بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم فلم يكن جمعا
بينهما على ان بعض العراقيين من اصحابنا يجوزون الجمع بينهما في محل مختلفين وانما لم يجز الجمع بينهما بلفظ واحد
في محل واحد لان الام هو الاصل لغة واريد بالبنت المتفرع عنه وذا يجمع الكل والطريقان لا يستقيمان عند العرب

الاتصال بين الشيئين صورة او معنى كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء اعلم انهم اختلفوا في ان المجاز
موضوع ام لا بعد ما اتفقوا في ان الحقيقة موضوعة على معنى ان الواضع وضع هذا الاسم لهذا وهذا الاسم لهذا قال
بعضهم المجاز موضوع لانه من باب اللغة لانه احد نوعي الكلام فلو لم يكن بوضع الواضع لا يكون من اللغة
غير ان الحقيقة بوضع اصلي وهذا بوضع طارئ وقال بعضهم طريقه بوضع ارباب اللغة اي وضع ان عند الاتصال
بين الشيئين يطلق اسم احدهما على الآخر مجازا دون الالفاظ لان اللفظ لو كان موضوعا لكان حقيقة والاتصال
بين الشيئين يكون صورة او معنى لان كل موجود متصور يكون له صورة ومعنى فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث اما
المعنى فمثل تسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا فالاتصال في معنى الشجاعة والبلادة والمراد المعنى اللازم المشهور
حتى لا يسمى الابخر اسدا وان كان البخر لازما للاسد واما الصورة فمثل تسمية المطر سماء فانهم يقولون ما زلنا
نطأ السماء حتى اتيناكم اي المطر للاتصال بينهما صورة اذ كل عال عند العرب سماء والمطر من السحاب بمنزلة
والسحاب عندهم سماء فسمي باسمه مجازا وقال تعالى او جاء احد منكم من الغائط وهو المطمئن من الارض
وسمي الحدث به مجازا للمجاورة لانه يكون في المطمئن من الارض عادة تسترا عن اعين الناس وقال تعالى اني
اراني اعصر خمرا اي عنبا لانه انما يعصر العنب لكنه مشتمل على الثفل والماء والقشر وقد وجد الاتصال بينهما
ذاتا وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة والاتصال في المعنى المشروع كيف
شرع نظير المعنى اعلم ان هذه استعارة سائغة في الشرعيات ايضا لان الاستعارة للقرب والاتصال
ثابت في كل ما يتحقق فيه القرب والاتصال والاحكام الشرعية قائمة بمعانيها التي شرعت لها جلها ومتعلقة
باسبابها فتكون موجودة حكما بمنزلة الموجودة حسا فيتحقق معنى القرب والاتصال فيها ولان حكم
الشرع نوعان ما لا يدرك معناه بالعقل وما يدرك به فهذا القسم متى تعلق بلفظ شرع سببا او علة
لم يدل ذلك اللفظ لغة على معناه الثابت شرعا الا ترى ان البيع لتمليك العين شرعا ولذلك وضع له ودل العقل
يقتضي كذلك اذ الفائز بالسبب هو الفائز بالحكم كيلا يفضي الى التنازع والتقابل والكلام في هذا القسم
لا في القسم الاول وذلك بطريقين ايضا بالاتصال صورة وهو الاتصال في السببية والعلية اي الاتصال
بين السبب والمسبب والعلة والمعلول لان المشروع ليس بمحسوس حتى يحس ويقال انها متصلة صورة
فيطلق اسم احدهما على الآخر فاقمنا الاتصال في السببية والعلية في المشروع مقام الاتصال صورة
في المحسوس وهذا لانه لا مشابهة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في المعنى كما لا مشابهة بين
السماء والمطر والحدث والمكان المطمئن في المعنى اذ معنى السبب الافضاء وكونه طريقا الى المسبب
وذا لا يوجد في المسبب ومعنى العلة انها موجبة مثبتة وذا لا يوجد في المعلول اذ هو موجَب مثبَت
ولكنهما يتجاوران صورة كالغائط ونحوه والاتصال معنى وهو الاتصال في المعنى المشروع الذي لاجله
شرع فيتأمل في مشروع فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع آخر يجوز ان يستعار احدهما
للآخر كما نظرنا في الصدقة والهبة فوجدنا كل واحد منهما تمليكا بغير بدل فجوزنا استعارة احدهما
للآخر كما بيناه في الكافي وكذلك الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل

كفالة للمشابهة في معنى المشروع اذ كل واحد منهما عقد توثق وكذا لو ذكر لفظ التمليك مكان البيع فينعقد
بيعا استعارة فكذلك معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فيجوز
الاستعارة كما قال محمد رحمه الله في كتاب المضاربة ويقال للمضارب احل رب المال اي وكله ولا خلاف
بين الفقهاء بان الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح طريقا للاستعارة فانهم اتفقوا على
جواز استعارة لفظ العتاق للطلاق واختلفوا في جواز العكس ايضا وقد نطق النص به وهو قوله تعالى وامرأة
مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها فنكاح النبي عليه السلام انعقد بلفظ الهبة
مجازا بالاتفاق لان الهبة لتمليك المال فلا يكون عاملا بحقيقتها لانها ليست بمال وكان في نكاحه حكم القسم
والطلاق والعدة ولم يتوقف الملك على القبض فدل انها قامت مقام النكاح مجازا ولا اختصاص للرسالة
بالاستعارة لان جواز الاستعارة للاتصال وذا لا يثبت في حق فرد دون فرد بل كل الانام سواء في وجوه
الكلام فدل ان هذا فصل لا خلاف فيه غير ان الشافعي يقول نكاح غيره لا ينعقد بهذا اللفظ وانما ينعقد
بالنكاح او التزويج لانه عقد شرع لمقاصد لا تحصى من مصالح الدين والدنيا منها التوارث والتوالد والاحصان
والتحصين ولهذا شرع بلفظ النكاح او التزويج لانه ينبئ عن الاتحاد اذ النكاح الضم والتزويج تلفيق
بين الشيئين على وجه يثبت الاتحاد بينهما في المقصود كزوج الخف ونحوه والنكاح مبني عن ذلك ولهذا اشترط
فيه الكفاءة نسبا ومالا ودينا وليس في هذين اللفظين معنى التمليك بل بينهما اشارة الى ما قلنا فلم يصح
الانتقال عن لفظ النكاح او التزويج الى لفظ التمليك استعارة لان لفظ التمليك قاصر عن اللفظ الموضوع
له فيما ينبئ عنه وهو الاتحاد والانضمام وهذا معنى قولهم انه عقد خاص شرع بلفظ خاص ونظيره الشهادة
فانها لما شرعت بلفظ خاص وهو لفظ الشهادة لم يجز ان يقوم غيره مقامه استعارة حتى اذا قال الشاهد
احلف بالله تعالى ان لهذا الرجل على ذلك الرجل كذا من المال لا يجب القضاء به لان لفظ الشهادة موجب بنفسه
اي يوجب على القاضي الحكم واليمين موجبة بغيرها وهو صيانة اسم الله تعالى عن الهتك فكانت قاصرة عن الشهادة
من هذا الوجه فلم تصح الاستعارة وكذا عقد المفاوضة لم ينعقد الا بلفظ المفاوضة عندكم لان غيره لا يؤدي
معناه ولهذا لم يجوزوا نقل الاخبار بالمعاني لقصور لفظ غير الرسول عليه السلام عن لفظه لانه عليه السلام
افصح العرب والعجم وقلنا النكاح موجب ملك المتعة ولفظ الهبة او البيع وضع لملك الرقبة وملك الرقبة
سبب لملك المتعة اذ ملك المتعة يثبت به تبعا في محله فيتحقق الاتصال بين الشيئين اي لفظ الهبة او البيع
ولفظ النكاح والحكمين اي ملك الرقبة وملك المتعة فتصح الاستعارة وينعقد النكاح بلا نية لانه تعذر
اثبات الحقيقة لكون المحل غير قابل لها فصار مجازا عن ملك المتعة وما ذكروا من مقاصد النكاح فهي لكونها غير
محصورة بمنزلة الثمرة لما هو المطلوب من هذا العقد وهو ثبوت الملك له عليها لانه امر معقول معلوم ولهذا يجب
المهر بالعقد لما عليه ولو كان المقصود تلك الاحكام لم يجب البدل لما عليه لانها مشتركة بينهما ولهذا كان الطلاق
بيد الزوج لانه المالك فاليه ازالة الملك واذا ثبت ان المقصود هو الملك قلنا لما انعقد النكاح بلفظ النكاح
او التزويج مع انه غير موضوع لايجاب ما هو المقصود وهو الملك فلان ينعقد بلفظ هو موضوع لايجاب الملك

اولى وانما انعقد هذا العقد بلفظ النكاح والتزويج وان لم يوضعا لايجاب الملك لانهما جعلا علما
لهذا الحكم فلا يطلب فيه المعنى لان المعنى العلم يعمل وضعا لا بمعناه كالنص فى دلالة الشرع فان النص
متى ورد يجب الحكم به عقل معناه او لم يعقل وانما يعتبر المعانى لصحة الاستعارة كما فى القياس يعتبر
المعنى فى النص للقياس لا لثبوت الحكم به فى محل النص فلما ثبت الملك بهما وضعا صحت التعدية الى لفظ
الهبة او البيع لانه صريح فى التمليك وانما لم تصح استعارة النكاح للبيع ولان كانت المناسبة تقوم بالطرفين
لانه لا يناسب الشئ غيره الا وذلك يناسبه كالاخوة لما بينا ان شاء الله تعالى وكذا دل على نوع احدهما اتصال
الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء فانه يوجب الاستعارة من الطرفين اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى
به الملك او قال ان ملكت ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة اعلم ان المراد بالاول هو الاتصال الصورى فى
الشرعيات وبالثانى الاتصال من حيث السببية والتعليل وهو نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال
الملك بالشراء فانه يوجب الاستعارة من الطرفين لانه يصح الاستعارة بهذا الاتصال وهو باعتبار الافتقار
والافتقار بين العلة والمعلول من الجانبين اما افتقار المعلول الى العلة فلانه اثر العلة والاثر يفتقر الى
المؤثر فى الوجود واما افتقار العلة الى المعلول فلان العلة غير مطلوبة لعينها بل لثبوت الحكم بها حتى
يلغو البيع المضاف الى الحر لعدم حكمه والمقصود من العلل احكامها فمتى لم تفد العلة حكمها تلغو وكانت
العلة مفتقرة الى الحكم اعتبارا والحكم الى العلة وجودا فلما عم الاتصال والاستعارة موقوفة على الاتصال
عمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقى
لم يعتق حتى يجتمع الكل فى ملكه ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف
الباقى يعتق هذا النصف فان قال عنيت بالملك الشراء يصدق قضاء وديانة وان قال عنيت بالشراء
الملك يصدق ديانة لا قضاء لانه استعار الحكم للعلة فى الاول واستعار العلة للحكم فى الثانى ولكن فيما فيه
تخفيف له يصدق قضاء للتهمة وفيما فيه تشديد يصدق لانتفائها وهذا اذا كان منكرا فان كان معينا
بان اشار الى عبد وقال ان اشتريته او ان ملكته استويا حتى يعتق النصف الباقى فى الوجهين اى الملك
والشراء والحاصل ان صفة المالكية لا تبقى بعد زوال الملك لان الرجل يقول والله ما ملكت مائتى درهم قط
ولعله ملك الفا متفرقا وصفة كونه مشتريا تبقى اذ الوكيل مشتر ولا ملك له اصلا والملك المطلق يقع على كماله
وذا بصفة الاجتماع فيكون فاختص به فى المنكر لان الصفة فى الحاضر لغو وفى الغائب معتبر فاذا لم يوجد
لم يحنث وفى المشار اليه عبر به فيحنث وان لم يجتمع الملك والثانى اتصال السبب بالمسبب كاتصال زوال
ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه لان هذا الاتصال ثابت فى حق
الفرع لافتقاره غير ثابت فى حق الاصل لاستغنائه فلو جوزنا الاستعارة يؤدى الى جوازها بدون
الاتصال وهذا محال وهذا لان المسبب وان افتقر الى سببه لانه اثره والاثر يحتاج الى المؤثر فالسبب
مستغن عن المسبب لان افتقار المسبب المؤثر الى اثره باعتبار ان الاثر هو المقصود منه ولان اعتبار المؤثر
يتوقف على الاثر والمسبب ليس بمقصود من السبب المحض واعتباره فى نفسه لا يفتقر الى وجود المسبب

وانما يثبت تبعا وضمنا ولهذا يتحقق الشراء بدونه بان اضيف الى العبد او البهيمة بخلاف العلة مع المعلول
فانها وضعت له حتى لم يشرع الشراء فيما لا يتصور ملك الرقبة فيه وهو نظير قوله فاطمة طالق وعايشة فان
اول الكلام توقف على اخره لصحة اخره لافتقاره واحتياجه الى الخبر حتى لو الحق الشرط بالاخر تعلق الكل بذلك
الشرط واما الاول فتام فى نفسه لاستغنائه عن الخبر فلهذا جاز ان يستعار اللفظ الموضوع لايجاب
ملك الرقبة لايجاب ملك المتعة ولا يجوز ان يستعار اللفظ الموضوع لايجاب ملك المتعة كالنكاح لايجاب
ملك الرقبة وجاز ان يستعار الفاظ العتاق للطلاق لانها وضعت لازالة ملك الرقبة وزوالها سبب لزوال
ملك المتعة تبعا ولا يجوز ان يستعار لفظ الطلاق للعتاق لانه وضع لازالة ملك المتعة وزوال ملك المتعة
ليس بسبب لزوال ملك الرقبة بل هو حكم ذلك السبب واستعارة الحكم للسبب لا يجوز ولكن الشافعى رحمه الله
جوز هذه الاستعارة ايضا للاتصال بينهما من حيث المعنى لان كل واحد منهما اسقاط مبنى على السراية
واللزوم محتمل للتعليق بالشرط والايقاع بالمجهول والمناسبة فى المعنى سبب الاستعارة كالمناسبة
من حيث السببية ولكنا نقول المناسبة فى المعنى انما يصلح للاستعارة اذا شاكله فى المعنى
الخاص المشهور فاما لكل معنى فلا الا ترى ان العرب تسمى الشجاع اسدا والبليد حمارا للاشتراك فى المعنى
الخاص المشهور وهو الشجاعة والبلادة ولا تسمى الجبان اسدا والذكى حمارا وان اشتركا فى الحيوانية وغيره
ذلك لانا لو اعتبرنا ذلك لصار الموجودات كلها متناسبة فاللون يجمع السواد والبياض والكون يجمع
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق مع وجود التضاد بينهما ولهذا لم يجز تعليل النص بكل وصف بل
بوصف له اثر فى ذلك الحكم لانا لو جوزنا التعليل بكل وصف يفوت الابتلاء ويستوى الجهال والعلماء
ولا مناسبة بين الطلاق والعتاق فى المعنى الخاص اذ معنى الطلاق رفع القيد لانه اسم وضع لرفع
اطلاق الابل واطلاق الاسير ومحله يحتمله ايضا لان النكاح يوجب قيدا فى المحل حتى تمنع عن الخروج
والتزوج بزوج اخر ولا يوجب حقيقة الرق لان قوله عليه السلام النكاح رق محمول على المجاز لقرب
ملك يثبت بالنكاح ولا يسلب المالكية لان عين المرأة بالنكاح لا تملك بل هى حرة مالكة امر نفسها حتى لو
وطئت بشبهة يجب العقر لها لا له ولو كانت مملوكة له لوجب العقر له ولكنها احتبست عن حكم المالكية الثابتة
شرعا بملك النكاح فاحتجنا الى رفع المانع وذا يكون بالطلاق كما يكون برفع القيد عن الاسير وحل
العقال عن البعير ومعنى الاعتاق اثبات القوة الشرعية لانه وضع لغة يقال عتق الطير اذا قوى
وطار عن وكره ومحل يحتمله ايضا لثبوت ضعف حكمى فى المحل بواسطة الرق والملك وسقوط سلطنة
المالكية فالعبد مملوك لا قدرة له حكما فكان الاعتاق اثباتا للقوة الحكمية حتى لم يبق محلا للتمليك بوجه
فلم يشاكله فى المعنى الخاص اذ لا تشاكل بين ازالة القيد لتعمل القوة الشرعية عملها وبين اثبات القوة
بعد عدمها كما لا تشاكل بين احياء الميت وبين اطلاق الحى اذ الاول اثبات بعد العدم والثانى ازالة
المانع والاعتاق كالاحياء لان القوة زالت بالرق وتثبت به كما تسقط القوة الحقيقية بالموت وتتجدد
بالاحياء والطلاق كاطلاق الحى فان الحى اذا احتبس لم تزل قوته بل قوته باقية ولكنها لم تعمل لمانع وبزوال

المانع تعمل عملها وتبين بهذا التقرير الواضح والبيان اللائح انه لا وجه للاستعارة بالمناسبة
في المعنى وكذا بالاتصال من حيث السببية لان ذا كون استعارة السبب للحكم دون عكسه س
اليس انه لا يصح استعارة البيع للاجارة كما لا يصح استعارة الاجارة للبيع مع ان البيع سبب للملك
الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المنفعة ح عند بعض مشايخنا يجوز ذكر البيع وارادة الاجارة وتنعقد
الاجارة به وذا انما يتصور اذا قال الحر لغيره بعت نفسي منك شهرا بدرهم لتعمل كذا اما اذا قال بعت منك
منافع هذه الدار شهرا بكذا فانه لا يجوز كذا ذكر في اول كتاب الصلح وهذا ليس لفساد الاستعارة
ولكن لعدم المحل لان المنفعة معدومة والمعدوم لا يصلح محلا للتمليك حتى لو اضاف الاجارة اليها بان
قال اجرتك منافع هذه الدار لم يجز فكذا اما يستعار لها وصار هذا كالبيع يستعار للنكاح في غير محله
وهو المحرم وانما تصح اذا قال اجرتك هذه الدار باعتبار اقامة العين مقام المنفعة ولفظ البيع متى
اضيف الى العين كان عاملا بحقيقته وهو تمليك العين حتى لو تعذرت الحقيقة كما بينا في الحر يجوز لان الحر ليس
بمحل للبيع حقيقة فيجوز ان يستعار عن الاجارة لا لاتصال من حيث السببية س العمل بالحقيقة في العبد
غير ممكن ايضا لان الاجارة لا تكون الا بذكر المدة وذكر المدة يفسد البيع ح البيع الفاسد معهود بين
التجار والفاسد فائت الوصف لا الاصل واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز بالاجماع
لعدم المزاحمة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة او لا يضع قدمه في دار فلان والمهجور شرعا كالمهجور
عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان
صباه اعلم انه اما ان لا يتعذر الحقيقة والمجاز او كثر يشير او يتعذرا كما في هذه بنتي وهي معروفة النسب
او اكبر سنا منه او يتعذر المجاز دون الحقيقة كما في ذكر المسبب وارادة السبب كذكر الطلاق وارادة
العتق وكانت الحقيقة غير معقولة المعنى فانه يتعذر المجاز دون الحقيقة او يتعذر الحقيقة دون المجاز
كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة او الكرمة او القدر فانه يقع على الثمر وما يطبخ في القدر لتعذر الحقيقة
بخلاف ما لو حلف لا ياكل من هذه الشاة او من هذا اللبن او من هذا الرطب فانه يقع على عينه لان الحقيقة
قائمة فترجحت على المجاز وكذا اذا حلف لا ياكل من هذا الدقيق وقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة متعذرة
وكل متعذر فهو مهجور لضرورة فلا تناقض وكذا اذا حلف لا يشرب من هذه البئر انه لا يقع على الكرع وهو
حقيقة للتعذر ولو اكل عين الدقيق او تكلف وكرع من البئر لم يحنث في الصحيح لانه لما انصرف اليمين الى المجاز
فلم يكن للحقيقة مرادة فلا يحنث ولهذا لو حلف ان لا ينكح فلانة فانه يقع على العقد لانها كانت اجنبية
فان زنى بها لم يحنث لسقوط حقيقته والمهجور عرفا كالمتعذر حتى لو حلف ان لا يضع قدمه في دار
فلان ينصرف الى الدخول فيحنث كيف دخل لان الحقيقة مهجورة والمجاز متعارف فالمهجور شرعا
كالمهجور عرفا لانه لما كان مهجورا في الشرع فالظاهر انه لا يفعل لان العقل والدين مانعان عن
الاقدام عليه حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب للخصم مجازا فيتناول الانكار والاقرار
باطلاقه باعتبار عموم المجاز لان الحقيقة مهجورة شرعا اذ الخصومة منازعة وهي حرام بقوله تعالى

ولا تنازعوا فانصرف الى الجواب لانها سببه فكان اطلاق اسم السبب على المسبب واذا حلف
لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه لان هجران الصبي بمنع الكلام حرام شرعا لان الصبي
مظنة المرحمة قال عليه السلام ليس منا من لم يوقر كبيرنا ولم يرحم صغيرنا ولم يجل عالمنا فالوعيد
معلق بترك الترحم وفي ترك التكلم ترك الترحم فصرفنا الى المجاز عند هجران الحقيقة ديانة وشريعة
كما صرنا اليه عند هجران الحقيقة عادة وطبيعة س عدم تقييد اليمين بالصبي باعتبار ان الصفة
في الحاضر لغو لا باعتبار ما ذكرت ولهذا لو حلف لا يكلم صبيا يتقيد بزمان الصبا ح الصفة في الحاضر
انما تلغو اذا لم يكن داعية الى اليمين كما اذا حلف لا ياكل هذا الحمل لان الممتنع عن اكل لحم الحمل اكثر امتناعا
من لحم الكبش اما اذا كانت داعية اليها فتعتبر كما لو حلف ان لا ياكل من هذا الرطب وصفة الصبا داعية عينة
الى اليمين طبعا لان الصبي لقلة عقله وسوء ادبه يهجر بمنع الكلام طبيعة فكان ينبغي ان يتقيد اليمين
بزمان الصبا كما في هذا الرطب وانما لم يتقيد لما ذكرنا لكن اليمين عقدت على ذات موصوفة بصفة
واعتبار تلك الصفة مهجور شرعا كما في هذا الصبي فان الذات قد دخلت في هذه اليمين بلفظ الاشارة
لم يتقيد اليمين بتلك الصفة بل يراد منه الذات ومتى عقدت قصدا على ما هو مهجور شرعا كما في صبيا
ولم يمكن اعتبار مجاز ينصرف اليمين الى الحقيقة وان كانت مهجورة شرعا الا ترى انه لو حلف لا يزني يحنث
بالزنا ولو حلف لا ينكح فلانة وهي اجنبية لا يحنث به وانما يحنث بالعقد وان كانت مستعملة والمجاز
متعارفا فهي اولى عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب
من الفرات وهذا بناء على ان الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو
اكبر سنا منه هذا ابني اعلم ان الكلام اذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة اولى عند
ابي حنيفة وعندهما العمل بعموم المجاز اولى حتى اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة فعنده يقع على عينها
دون ما يتخذ منها لان هذه الحقيقة مستعملة فان الحنطة تغلى وتقلى وتؤكل قضما فيمتنع المصير الى المجاز
وعندهما يقع على مضمونها على العموم مجازا وكذا اذا حلف لا يشرب من الفرات فعنده يقع على الكرع
خاصة لان الشرب من الفرات حقيقة ان يضع فاه عليه ويشرب منه فمن لابتداء الغاية وعندهما
يقع على شرب ماء يجاور الفرات والنسبة لا تنقطع بالاواني ولو شرب من نهر يأخذ من الفرات لا يحنث
لانقطاع النسبة فخرج عن عموم المجاز وهذا يرجع الى اصل وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم
دون الحكم عند ابي حنيفة فاعتبر الرجحان في التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة اولى لان الخلف لا يزاحم حكم صح
الاصل وان عم الخلف فيجعل اللفظ عاملا في حقيقته عند الامكان اذ المصير الى المجاز عند تعذر
اعماله في حقيقته ولم يوجد وعندهما هو خلف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لانه يشمل
الحقيقة والمجاز فصار مشتملا على حكم الحقيقة فصار اولى ويظهر نتائج الخلاف في هذا وفي قوله لعبده وهو
اكبر سنا منه هذا ابني فانه يعتق عنده وعندهما لا يعتق لان الاصل لما صار مجازا عنه وخلفا لا بد
ان يكون متصورا لوجود بلا خلاف ولان المجاز خلف عن الحقيقة بلا خلاف وانما الخلاف في كيفية الخلافة

ثم ان هذه الخلفية في حق الحكم اي اذا تعذر حكم الحقيقة بعارض يصار الى المجاز لاثبات حكم
الحقيقة خلفا عن حكم الحقيقة حتى لا يلغو الكلام لان المقصود هو الحكم اذ الكلام موضوع له فاعتبار الخلفية
والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهو العبارة ففي كل موضع انعقد الكلام
لايجاب الحكم الاصلي وامتنع وجوده بعارض ينعقد لايجاب الحكم الخلفي وفي كل موضع لم ينعقد للحكم
الاصلي لا ينعقد للحكم الخلفي ثم قوله هذا ابني لاكبر سنا منه لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البنوة لاستحالته
فلا يجعل مجازا عن حكم حكم البنوة وهو الحرية كالغموس لما لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البر لم ينعقد للحكم
الخلفي وهو الكفارة حتى لو كانت الحقيقة متصورة بان كان اصغر سنا منه وهو ثابت النسب من غيره يصار
الى اثبات حكم حكم الحقيقة وهو العتق خلفا عن حكم الحقيقة مجازا لان الحقيقة ممكنة بان كان ولد له وقد
اشتهر نسبه من غيره الا انه امتنع اعماله للحكم بثبوت نسبه من الغير فجعل مجازا عن حكم حكم الحقيقة وهو الحرية
كما في الحلف على مس السماء فانه ينعقد في حق الخلف وهو الكفارة لانعقاده في حق الاصل وهو البر اذ مس السماء
متصور كالملائكة يصعدون السماء وكذا في قوله وهبت ابنتي منك وحكمه الاصلي متصور لان احتمال بيع الحرة
وهبتها كاحتمال مس السماء لان تمليك الحرة كان مشروعا فصلح مجازا عن حكم الحقيقة اما هذا فمستحيل قطعا
وقال ابو حنيفة الخلفية في حق التكلم اي التكلم بلفظ الحقيقة اذا اريد به الموضوع له اصل والتكلم
بهذا اللفظ اذا اريد به المجاز خلف عنه لان الحقيقة والمجاز وصفا اللفظ بالاجماع فكان اعتبار الخلفية
والاصالة في التكلم اولى لانه يصير خلفا فيما هو وصف له لا في غيره بل هو في الحكم اصل الا ترى ان الحكم لا يتغير
اذ الحرية لا تختلف وانما يتغير العبارة بان صارت مجازا مستعملة في غير الموضع الاصلي بعدما كانت حقيقة
ولو كان خلفا في الحكم لتغير الحكم به دون العبارة واذا كانت الخلفية في التكلم فيحتاج الى صحة التكلم في
الحقيقة حتى يصير غيره مجازا عنه عند التعذر سواء كان صالحا للحكم الاصلي ام لا كالاستثناء فان من قال
لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين تقع واحدة وايجاب ما زاد على الثلث باطل حكما ومع
ذلك صح الاستثناء لانه من حيث التكلم صحيح والاستثناء تصرف في التكلم وهنا التكلم صحيح لانه
مبتدأ وخبر وضع للايجاب بصيغته وقد تعذر العمل بحقيقته فيجعل مجازا متعينا وهو العتق من حين ملكه اذ
البنوة في المملوك تستلزم الحرية فصار مستعارا لها بطريقه كالنكاح بلفظ الهبة صونا للكلام العاقل
عن الالغاء حتى اذا لم يصح التكلم اصلا لم يصر مجازا عن الحقيقة في التكلم لانه لم يصح تكلما كما في قوله
يا ابني لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه فلما لم يكن المعنى مطلوبا لم يحتج الى الاستعارة لتصحيح
معناه وهذا لان المصير الى المجاز فيما سبق لصيانة كلام العاقل عن الالغاء والكلام هنا مصون بلا
اثبات المجاز لحصول المقصود وهو استحضار المنادى بخلاف قوله يا حر ويا عتيق فانه يستوي نداؤه
وخبره لانه وضع للتحرير فاقيم عينه مقام معناه فكان المعنى مطلوبا بكل حال فيتحقق على اي وجه
اضافه الى المملوك ثم زعم بعضهم ان قوله هذا ابني مجاز عن قوله عتق علي من حين ملكته او عن قوله هذا حر
وليس كذلك لان الحقيقة ممكنة فيه ولا خلاف فيه بل الحق ان قوله هذا ابني مجاز في الاكبر سنا منه لاثبات

العتق عن قوله هذا ابني في هذا المحل من غير نظر الى انه صالح للحكم الاصلي ام لا عنده ولا يلزم ان
نحوه سلم قال في اثناء التقرير الا يرى ان العبارة تتغير به دون الحكم ولا تغير على هذا التقرير
لان العبارة تتغير من الحقيقة الى المجاز فقوله هذا ابني في موضعه الاصلي حقيقة وفي الاكبر سنا منه
مجاز فتغيرت حيث استعمل في غير موضعه الاصلي يوضحه ان قولك اسد للهيكل المخصوص مغاير لقولك
اسد للانسان الشجاع اذ الاول حقيقة والثاني مجاز والمجاز غير الحقيقة ثم لابي حنيفة رحمه الله في
تخريج هذا المجاز طريقان احدهما انه جعل هذا اقرارا منه بالحرية من حين ملكه اي صار قوله هذا الاكبر ابني صح
سنا منه اقرارا بعتقه من حين ملكه لان ما صرح به وهو البنوة سبب الحرية من حين ملكه والثاني انه يجعل
التحرير ابتداء لان ذلك كله مما هو سبب للتحرير في ملكه وهو البنوة فكان هذا انشاء عتق ولهذا لا
يصير به ام ولد له لانه ليس بتحرير العبد ابتداء فتاثيره في اثبات امومية الولد له لانه لا يملك ايجاب
ذلك الحق لها بعبارته ابتداء بل بفعل هو سببه ولهذا لو ورث رجلان عبدا ثم ادعى احدهما انه
ابنه ضمن لشريكه قيمة نصيبه اذا كان موسرا كما اذا اعتقه ولو لم يكن اعتاقا مبتدأ لما غرم لانه لو ورث
ابنه مع غيره لا يضمن لشريكه لعدم الفعل منه فعلم ان ذلك كالتحرير المبتدأ منه والاول اصح لانه ذكر في كتاب
الاكراه اذا اكره على ان يقول هذا ابني لعبده لا يعتق عليه والاكراه انما يمنع صحة الاقرار بالعتق لا صحة
انشاء العتق ووجوب الضمان في مسئلة الدعوى بهذا الطريق ايضا وهو الاقرار بالحرية لا باعتبار
انشاء التحرير فانه لو قال عتق علي من حين ملكته يضمن لشريكه فكذا اذا قال هذا ابني لان موجب قوله هذا
ابني عتقه من حين ملكه فلا ضرورة في جعله تحريرا مبتدأ وهو اختيار وعلى هذا الطريق يصير هذا الحق للام
ايضا فيصير ام ولد له لانه كما جعل اقرارا بحرية الولد جعل اقرارا بامومية الولد للام لان هذا
الحق يحتمل الاقرار وما تكلم به سبب موجب هذا الحق لها في ملكه كما هو موجب حقيقة الحرية للولد و
قد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كقوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب و
تولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لا يقع الحرمة بذلك ابدا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله غير انه اذا دام
على هذا اللفظ فالقاضي يفرق بينهما لا باعتبار ان هذا اللفظ موجب الفرقة اذ لو كان كذلك لما
شرط الدوام كما في الرضاع ولكن لانه لما دام على هذا ولا يقربها تبقى مظلومة معلقة فيفرق القاضي
بينهما نفيا للظلم وانما قلنا بانه تعذرت الحقيقة والمجاز هنا اما الحقيقة فظاهرة في الاكبر سنا
منه وفي الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لثبوت النسب من الغير فلا يصدق في حقه
لان اقرار المرء على غيره غير معتبر ولا يثبت في حق المزاحمة ايضا كما في مسئلة العبد المعروف نسبه
بناء على اقراره لان القاضي كذبه فيه هنا لانه اقرار على الغير لانها تحرم عليه به فقام تكذيب القاضي
مقام رجوعه لان تكذيب الشرع لا يكون ادنى من تكذيب نفسه والرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح
فكانه رجع عن اقراره في حق نفسه لا يرتد اقراره عند القاضي وعند الرجوع عن الاقرار لا يبقى
الاقرار فلم يثبت النسب مطلقا ولا في حقه بخلاف مسئلة العبد لانه ليس باقرار على الغير لان العبد

لا يتضرر بالحرية ومن يتضرر به لا يثبت في حقه وسواء الأب والرجوع عن العتق لا يصح فيبقى فلم
لانه بانه تعذرت الحقيقة وتعذر العمل بالمجاز في الفصلين اي في صغر سنا منه والاكبر سنا منه
وهو الطلاق في المحرم ايضا لانه لا مناسبة بين الحرمة الثابتة بالبنتية وبين الحرمة الثابتة بالطلاق
بل بينهما منافاة لان الحرمة لو ثبتت بهذا الكلام تنافي النكاح والمحلية ولا ترتفع اصلا ولا
يصلح حقا من حقوق النكاح والحرمة الثابتة بالطلاق حق من حقوق النكاح لانه تملك بالنكاح
وترتفع بالزوج فلم يجز استعارة قوله هذه بنتي للطلاق في المحرم كما في قوله هذا ابني فان الحرمة الثابتة
بهذا الكلام لا تنافي الملك لان عمله في الحقيقة عتقه من حين ملكه لا انتفاء الملك من الاصل وعمله في المجاز
عتقه من حين ملكه ايضا فصلح مجازا ولان الاصل في الكلام اذا كان له حقيقة ولها حكم يصار الى اثبات حكم
تلك الحقيقة مجازا عند تعذر اثبات الحقيقة وقد امكن هذا العمل في هذا ابني ولم يمكن في هذه بنتي فصل
الحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما وكقوله
كل مملوك لي حر وعكسه الحلف باكل الفاكهة وبدلالة سياق النظم كقوله طلق امراتي ان كنت رجلا وبدلالة
معنى يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور وبدلالة محل الكلام كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع
عن امتي الخطأ والنسيان اعلم ان الاصل في الكلام هو الحقيقة لانه لو لم يكن كذلك فاما ان يكون هو
المجاز وهو باطل بالاجماع او لا هذا ولا ذاك وهو يفضي الى ان لا يحصل الفهم في شيء من الالفاظ الا
بعد القرينة وهو باطل الا اذا دل الدليل فحينئذ يصار الى المجاز وتترك الحقيقة كما بينا اما الاول
فمثل الصلوة فانها اسم للدعاء قال وصل عليهم [illegible] ثم سمي بها هذه العبادة المعلومة مجازا
سواء كان فيها دعاء او لم يكن كصلوة الامي لما انها شرعت للذكر قال الله تعالى واقم الصلوة لذكري
اي لتذكرني فيها وكل ذكر دعاء فان من قال الله اكبر صح ان يقال دعا الله والحج فهو في اللغة القصد
قال يحجون سب الزبرقان المزعفرا ثم صار اسما لعبادة معلومة مجازا لما فيها من نوع العزيمة والقصد
بقطع المسافات الشاقة للزيارة والعمرة فهي في الاصل للزيارة ثم صارت اسما لزيارة مخصوصة
بشرائطها وان كانها والزكوة منها فهي في الاصل النماء ثم صارت اسما لاداء طائفة من المال النامي
لوجه مخصوص من غير ان يسبق الى الافهام معنى النماء وانما صار هذا دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام
موضوع للافهام والمطلوب به ما يسبق اليه الافهام فاذا تعارفوا استعماله لشيء كان ذلك بحكم
الاستعمال كالحقيقة لوجود امارة الحقيقة وهي المبادرة الى الفهم ثم لما كان الاستعمال في الشرع كانت
حقيقة شرعية وان كان فيه وفي غيره كانت حقيقة عرفية وصار المعنى اللغوي مجازا عرفيا او شرعيا
حتى لو نذر صلوة او حجا او المشي الى بيت الله تعالى يلزمه العبادة المعلومة وان لم ينو والمشي الى بيت
الله تعالى غير الحج حقيقة ولكن مطلق اللفظ انصرف اليه للاستعمال فيه ولو قال لله علي ان اضرب
بثوبي حطيم الكعبة يلزمه التصدق بالثوب للاستعمال فيه وان كان اللفظ حقيقة في غيره ومن حلف
لا يشتري او لا ياكل راسا ينصرف يمينه الى ما يتعارف بيعه في الاسواق على حسب ما اختلفوا فيه

وسقط غيره وهو حقيقة بدلالة العادة ومن حلف لا ياكل بيضا يختص ببيض الدجاج والاوز
للاستعمال فيه عرفا ولا يتناول بيض الحمام والعصفور ومن حلف لا ياكل طبيخا فهو على ما يطبخ
من اللحم او شواء فهو على اللحم المشوي للعرف ولا يلزم انه يحنث باكل راس الغنم وهو حقيقة لانه
موضوع لان الراس عام وقد سقط بعضه فصار مجازا عند البعض منهم الكرخي لان شرط العموم
الاستيعاب ولم يبق وشبيها به عند البعض لانه ليس من شرطه الاستيعاب عندهم واما الثاني
فعلى وجهين احدهما ان يكون الاسم منبئا عن كمال مسماه لغة ويكون في بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور
فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر كما اذا حلف لا ياكل لحما فانه لا يحنث باكل
لحم السمك بلا نية لان اللحم يتكامل بالدم لانه ينبئ عن الاشتداد يقال التحم الحرب اي اشتد
والتحمت الحلاوة اي اشتدت وقويت والاشتداد يكون بالدم فما لا دم له يكون قاصرا ولا دم للسمك
لان الدموي لا يسكن بالماء وهو يعيش فيه ولهذا يحل بلا ذكوة ولو كان فيه دم لما حل لانها شرعت
لازالة الدماء المسفوحة فلكمال الاسم ونقصانه في المسمى خرج عن مطلق اللفظ اذ الناقص بمقابلة
الكامل في المسمى بمنزلة المجاز من الحقيقة وكقوله كل مملوك لي حر فانه لا يتناول المكاتب بلا نية لانه ليس
بمملوك مطلقا لكونه مالكا يدا وباعتبار انه لا يكون مملوكا فلم يتناوله مطلق اللفظ وكذا كل امراة لي
طالق لا يتناول المبتوتة وان كانت في العدة بلا نية لزوال اصل ملك النكاح ولهذا يحرم وطؤها وان
بقي في بعض الاحكام ولهذا تمنع من الخروج والبروز وثانيهما على عكس الاول بان يكون الاسم منبئا
عن معنى القصور والتبعية وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال وجهة اصالة فعند الاطلاق لا يتناول
اللفظ ذلك الفرد الكامل كما اذا حلف لا ياكل فاكهة فانه لا يحنث باكل الرطب والعنب والرمان
عند ابي حنيفة رحمه الله لان الفاكهة اسم للتوابع لانه من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا
فاكهين اي متنعمين والتنعم انما يكون بامر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء لان ما يتعلق به قوام
البدن لا يسمى تنعما عرفا فكل الناس سواء في تناول ما يقع به القوام وخص البعض باسم التنعم والرطب
والعنب قد يصلحان للغذاء ويقع بهما القوام والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية وهو
من جملة التوابل واذا كان الاسم منبئا عن معنى القصور والتبعية فعند الاطلاق يتناول ما كان تابعا
من كل وجه وليس فيه جهة الاصالة بوجه اذ المطلق ينصرف الى الكامل في المسمى وهذه لها اصالة ثابتة في
هذه الاشياء فلا يتناولها مطلق الاسم وقالا يحنث باكل هذه الاشياء لانها من اعز الفواكه والتنعم
بها فوق التنعم بغيرها فيتناولها اللفظ عند الاطلاق وكذا اذا حلف لا ياكل اداما فانه يقع عند
ابي حنيفة رحمه الله على ما يتبع الخبز لانه اسم للتابع وحقيقة التبعية في الاختلاط ليكون قائما به وفي
ان لا يؤكل وحده فلا يتناول ما يؤكل مقصودا كاللحم والبيض والجبن وعند محمد رحمه الله يتناول ذلك
لكمال معنى المؤادمة وهي الموافقة فيها التي توافق الخبز وعن ابي يوسف روايتان واما الثالث فمثل قوله تعالى
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر تركت حقيقته لمراد التخيير بقوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا وهذا الامر

حقيقة الامر لا يجاب عند الجمهور وعند البعض الندب او الاباحة والكفر غير واجب ولا مندوب
ولا مباح اذ لو كان كذلك لما استوجب العقوبة ولما بقي العقوبة سببا لانه دل ان حقيقته ما
متروكة وكذا حقيقة التخيير يقتضي ان يكون المخير مأذونا فيما خير فيه ولا يكون مستوجبا للعقوبة
فذكر العقوبة عقيب التخيير آية ظاهرة على ان حقيقته غير مرادة انما المراد الانكار والتوبيخ
مجازا لانه ضد الامر اذ هو لطلب المأمور به وهو لاعدامه وبين الضدين ملازمة من حيث المعاقبة
واستحالة خلو المحل عنهما واجتماعهما وتسمية الشيء باسم ضده من اقسام المجاز كقوله تعالى وجزاء
سيئة سيئة مثلها فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ولو قال لرجل طلق امرأتي ان كنت رجلا او لئن
قدرت او اصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا لم يكن توكيلا ولو قال لا خير لي عليك الف درهم وقال
الا فرلك على الف درهم ما ابعدك من ذلك لم يكن اقرارا ولو استأمن حربي مسلما فقال لا انت آمن
كان آمنا وان قال انت امن ستعلم ما تلقى لم يكن امانا وان قال مسلم لحربي محصور انزل فنزل كان
آمنا وان قال انزل ان كنت رجلا فنزل لم يكن آمنا فصار الكلام للتوبيخ مجازا بدلالة سياق النظم
واما الرابع فمثل قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم اي ازعج واستخرج فانه لما لم يجز الامر
تعالى بالمعصية والكفر لان الامر بالقبيح قبيح وقد قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء حمل على
الاقدار والامكان لان الامر طلب ايجاب وهو يستلزم الاقدار والامكان لان تكليف العاجز ممتنع
وقد اشتهر هذا الموجب له صلى نسبت الله زم ومثله يمين الفور بان قامت امراة لتخرج فقال لها زوجها
ان خرجت فانت طالق فرجعت وجلست ثم خرجت بعد ذلك اليوم لم تطلق وكذا اذا قال لغيره تعال
تغد معي فقال والله لا اتغدى ثم رجع الى بيته فتغدى لم يحنث لما ان غرض المتكلم بناء الجواب على ما
يتقيد به والفور مصدر من فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سمي بها الحالة التي لا ريث فيها
ولا لبث على شيء من صاحبها فقيل خرج من فوره كما يقول من ساعته واما الخامس فمثل قوله تعالى وما
يستوي الاعمى والبصير فظاهر هذا الكلام للعموم لان الفعل يدل على المصدر لغة فصار تقديره لا يستوي
استواء والنكرة في النفي تعم وقد سقط ظاهره وهو حقيقته لان محل الكلام وهو المخبر عنه اي الاعمى و
البصير لا يحتمل العموم لاستوائهما في الوجود والعقل والانسانية وغير ذلك فوجب الاقتصار على
حكم خاص وهو ما دل عليه صيغة الكلام وهو التغاير في البصر وكذا كان التشبيه لا يوجب العموم حتى
لا يصح التمسك بقول عايشة رضي الله عنها وغراسها سارق اموالنا كسارق احيائنا في ايجاب القطع
على النباش لانتفاء المساواة بينهما من جميع الوجوه بالاجماع فكان المراد في حكم خاص وهو الاثم
الا ان يقبل المحل العموم مثل قول علي رضي الله عنه في اهل الذمة انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا
واموالهم كاموالنا فان هذا عام عندنا حتى يقتل المسلم بالذمي ويضمن المسلم اذا اتلف خمر الذمي او
خنزيره ودية الذمي تساوي دية المسلم لان المحل يحتمله وما تركت الحقيقة لعدم محله قوله عليه السلام انما
الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ والنسيان فانه سقطت حقيقتهما لان المحل لا يحتمله لان حقيقته

الاول ان لا يوجد العمل بدون النية عملا بكلمة انما المقتضية للحصر والثاني ارتفاع عن الخطأ
والنسيان والعمل يتحقق بلا نية والخطأ والنسيان واقعان والنبي عليه السلام معصوم عن الكذب
فصار ذكر العمل والخطأ والنسيان مجازا عن حكمه فكأنه عليه السلام قال حكم الاعمال بالنيات ورفع
حكم الخطأ والنسيان والحكم نوعان احدهما الثواب والمأثم وثانيهما الجواز والفساد وهما مختلفان لانه
قد يوجد الجواز ولا ثواب وقد يوجد الفساد ولا اثم وهذا لان الجواز يتعلق بالركن والشرط والثواب
يتعلق بصحة العزيمة فان من توضأ بماء نجس ولم يعلم به حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن يثبت الجواز الحكم
لعدم شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته وبعكسه لو صلى رياء وسمعة راعيا للاركان والشرائط يجوز
حكما ولا يستحق الثواب وحكم المأثم على هذا اي يتعلق المأثم بعزيمته وقصده وارتكاب المحظور حتى لو
جرى على لسانه شيء من كلام الناس من غير قصد في صلوته تفسد صلوته ولا يأثم واذا صار مختلفين
صار الاسم بمنزلة المشترك فلا يصح ان يحتج به الا بدليل تقترن به فيصير كالماول حينئذ ولانه لما صار
كالمشترك ولا عموم له وحكم الاخرة وهو الثواب والمأثم مراد اجماعا فلم يبق الاخر مرادا فلم يصح التشبث
بالاول على اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم
بالاكل مخطئا او لقول ابتداء الحكم ثبت اقتضاء فلا عموم له والترتيب مامر والتحريم المضاف الى الاعيان
كقوله تعالى كالمحارم والخمر حقيقة عندنا فلا للبعض اعلم ان بعض الناس ومنهم المعتزلة قالوا التحريم
المضاف الى الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة وقوله عليه السلام حرمت الخمر
لعينها مجاز بدلالة محل الكلام اذ التحريم هو المنع وبالتحريم يصير المكلف ممنوعا عما في مقدوره والفعل
مقدوره فاما الاعيان فليست بمقدورة لنا اذا كانت معدومة فكيف وهي موجودة فدل ان المراد تحريم الفعل
اي نكاح امهاتكم واكل الميتة وشرب الخمر وقال الكرخي رحمه الله انه مجمل لا يصح التعلق بظاهره لانه لما
ثبت ان المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان وذلك الفعل غير مذكور وليس اضمار البعض
اولى من البعض فاما ان يضمر الكل وهو محال لان الاضمار لاجل الحاجة لا يصح او يتوقف في الكل وهو المطلوب
ولنا ان التحريم اذا اضيف الى عين كان ذلك امارة لزومه وتحققه فاني يكون مجازا اذ الفارق من الحقيقة
والمجاز ان يكون للحقيقة لازمة ولا تنفي والمجاز غير لازم وتنفي فلو جعلنا التحريم متعلقا بالفعل لم يكن
العين حراما فالحاصل ان التحريم نوعان تحريم يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلا له كشرب عصير الغير
واكل مال الغير وتحريم يخرج المحل شرعا من ان يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل فيه لعدم المحل ويصير
الفعل تابعا كالخمر فانه بالتحريم المضاف اليها لم يبق محلا للشرب شرعا وهذا كالنسخ فانه رفع الحكم ثم عدم
الفعل لعدم كونه مشروعا وهذا في غاية التحقق لتوكيد النفي اذ عدم الفعل باعتبار عدم محله اقوى من عدمه
مع بقاء المحل فمن جعل العين غير محرم وحرم الفعل حتى صار مشروعا باصله فقد صرف الحرمة من محل اضيفت
اليه الى محل لم يضف اليه وهو غلط بين وقيل الخلاف بيننا وبين المعتزلة بناء على مسألة خلق الافعال
فعند المعتزلة افعال العباد مخلوقة لهم لما ان بعضها قبيح وخلق القبيح قبيح فيرد عليهم الاعيان القبيحة

فقالوا لا يجوز فيها فرد عليهم بان المحرم اذا التحريم يستدعي فعل المحرم فقالوا اضافة التحريم الى العين
مجاز فانما التحريم صفة الفعل واعلم ان المراد بقولنا فعل حرام اي منع عنا تحصيله واكتسابه وعين حرام
اي منع عنا تصرفاته **فصل في المركبات** قيل المجاز اما ان يقع في مفردات اللفظ فقط كاطلاق
لفظ الاسد على الشجاع او في مركبها فقط وذلك بان يستعمل كل واحد من الالفاظ المفردة في موضوعه الاصلي
لكن التركيب لا يكون مطابقا لما في الوجود كقوله اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فكل واحد
من الالفاظ المفردة التي في هذا البيت مستعمل في موضوعه الاصلي لكن اسناد اشاب الى كر الغداة غير
مطابق لما في الواقع اذ الشيب يحصل بخلق الله تعالى لا بكر الغداة والمجازية في المركب فقط او فيهما كقولك
احياني اكتحالي بطلعتك فانه استعمل لفظ الاحياء والاكتحال في غير موضوعه الاصلي ثم نسب
الاحياء الى الاكتحال مع انه غير منتسب اليه وقيل لا مجازية في التركيب فان ما يظن انه مجاز من جهة
الاسناد امكن حمله على ان المجاز في المفرد فانه اذا حمل الاحياء على السرور والاكتحال على الرؤية صح المعنى
والاسناد باق على حقيقته وقيل اللفظ في اول وضعه ليس بحقيقة ولا مجاز اذ شرطهما الاستعمال
بعد فحيث لا استعمال لا حقيقة ولا مجاز وكذا الاعلام لانها غير مستعملة فيما وضعت له لغة ولم ينقل
عنه لعلاقة فيها والاكثر على انها مجاز بانها وقيل المجاز اولى من الاشتراك لانه اكثر ولانه يفيد المراد
وعند القرينة اولا لانه لو وجدت القرينة حمل على المجاز والا فعلى الحقيقة والمشترك لا يفيد اصلا عند
عدم القرينة **فصل في حروف المعاني** ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني فانها تنقسم الى الحقيقة والمجاز
وبعض المسائل مبني عليها فلا بد من ذكرها وانما سميت حروف المعاني لانها توصل معاني الافعال الى
الاسماء اذ لو لم يكن من والى في قولك خرجت من البصرة الى الكوفة لم يفهم ابتداء خروجك وانتهاؤه وبهذا تمتاز
عن حروف التهجي وحروف العطف اكثرها وقوعا فوجبت البداية بها فالواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة
ولا ترتيب وبه قال سيبويه وجميع نحاة البصرة والكوفة وقال بعض اصحابنا انها للمقارنة وقيل انها
للترتيب وهو محكي عن الشافعي ولهذا جعل الترتيب شرطا في الوضوء لان الله تعالى عطف على الوجه بالواو
واحتجوا بقوله عليه السلام ابدؤوا بما بدأ الله تعالى به يريد به قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فلو لم
يكن الواو للترتيب لما قال هكذا وقوله تعالى اركعوا واسجدوا وقوله عليه السلام لمن قال من اطاع الله
ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى
ولو كان الواو للجمع المطلق لما افترق الحال بين ما علمه الرسول عليه السلام وبين ما قاله ذلك القائل
وقول عمر رضي الله عنه لمن انشد كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا لو قدمت الاسلام على الشيب
وهذا يدل على ان التاخير في اللفظ يدل على التاخير في الرتبة وقول الصحابة لابن عباس رضي الله عنهم لم تامرنا
بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهم كانوا فصحاء العرب فثبت انهم فهموا من
الواو الترتيب ولكنا نقول هذا حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب والتامل في موضع كلامهم كما لو
وقعت الحاجة الى معرفة حكم شرعي كان طريقه الرجوع الى الكتاب والسنة والتامل في اصول الشرع وعند الاستقراء

والتامل في موضع كلامهم يتبين ان الواو للجمع المطلق لا للترتيب اما الاول فلان العرب تقول جاءني زيد
وعمرو قبله او بعده او معه وهذا الاخبار جميعهما في المجيء من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب ولو كان للترتيب لما صدق
في قوله اذا جاءا معا او جاء عمرو اولا ولما صح ان تقول وعمرو بعده او قبله لانه حينئذ يكون تكرارا او نقضا
وليس كذلك ولتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وعكسه في الاعراف لاتحاد القصة
ولما استعمل حيث لا ترتيب مثل تقاتل زيد وعمرو اذ لا يجوز تقاتل زيد فعمرو او ثم عمرو والاصل في الكلام
الحقيقة فوجب ان يكون حقيقة في غير الترتيب ويلزم من ذلك ان لا يكون حقيقة في الترتيب دفعا للاشتراك
ولفهم الترتيب في قول السيد اشتر اللحم والخبز وفي قوله تعالى واسجدي واركعي وليس كذلك بل الشريعة
تقدم الركوع فدل انما تلونا وما تلوا تقتضي تحصيل الركنين بحسب الترتيب وفيه دليل اخر وهو ان
ابن عباس اياهم بتقديم العمرة ادل على عدم الترتيب من سؤالهم اياه على ثبوته وقال اهل اللغة ان الواو
العطف في الاسماء المختلفة كالواو للجمع في الاسماء المتماثلة فانهم لما لم يقدروا على جمع الاسماء المختلفة
بواو الجمع استعملوا فيها واو العطف والثاني لا يفيد الترتيب فكذا الاول وقالوا لا تاكل السمك وتشرب
اللبن وارادوا به الجمع بينهما دون الترتيب كقوله لا تنه عن خلق وتاتي مثله ولو وضع الفاء ههنا مكان
الواو نحو ان تقول فتشرب اللبن او فتاتي مثله لم يستقم الكلام لان الغرض ههنا الجمع بين هذين الفعلين
لا الترتيب في الوجود ولو كان الترتيب موجب الواو لم يختل الكلام بذكر الفاء مكانه لانه للترتيب
بالاجماع ولنا فيه وتوقع الطلاق الى وجود الدخول لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ولم يقع
في الحال كما يتاخر لو ذكر بالفاء اذ لو كان للترتيب لكان بمنزلة الفاء ولصلح للجزاء كالفاء واما الثاني
فلان الاصل في الاسماء والافعال والحروف ان يكون كل لفظ وضع لمعنى خاص ينفرد به واما الاشتراك
فانما يثبت لغفلة من الواضع او عدول عنه اليه بان يكون غرضه الابهام وهذا اذا كان الواضع حكيما من
العرب اما لو كان الواضع قديما فالاشتراك لا يثبت الا كما في المجمل والمتشابه وكذلك الترادف فلكونه مثل
ثم انهم وضعوا الفاء للوصل مع التعقيب وثم للترتيب مع التراخي ومع للقران فلو كان الواو للترتيب او
للقران لتكررت الدلالة وذا ليس باصل ولكن لما كان الواو اصلا في باب العطف كان ذلك دليلا على انه
وضع لمطلق العطف ثم يتنوع هذا العطف انواعا ولكل نوع منه حرف خاص فكان كالمفرد وغيره
كالمركب والمفرد اصل وهذا كالانسان او التمر فانه اسم مطلق ثم يتنوع انواعا ولكل نوع اسم خاص
وتظهر الرقبة فانها مطلقة غير عامة ولا مجملة لتفردها بها ولا دلالة لها على التقييد بوصف فكذا
الواو للعطف المطلق ولا دلالة له على القران او الترتيب او التراخي وان لم يكن في الخارج الا على احد
هذه الصفات س الترتيب بصفة التعقيب وضع له الفاء وبصفة التراخي وضع له ثم ومطلق
الترتيب وهو القدر المشترك بين هذين النوعين يفتقر الى لفظ وضع له وما ذاك الا الواو ح ما ذكرنا
وهو مطلق العطف اعم والحاجة الى التعبير عن المعنى الاعم اشد من الحاجة الى التعبير عن المعنى الاخص
لان الحاجة الى ذكر الاخص تستلزم الحاجة الى ذكر الاعم ولا ينعكس على ان بعد وضع لمطلق الترتيب لكذا

قلنا ان حكم النص في آية الوضوء تحصيل غسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس من غير تعرض للقران
او ترتيب وانما كان الترتيب بفعله عليه السلام فيتعلق صفة الكلام بمراعاة الترتيب دون اصله
وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة عند ابي حنيفة
رحمه الله اذا دخلت الدار وتطلق ثلاثا عندهما لا باعتبار انه للقران عندهما وعنده للترتيب كما زعم
بعض مشايخنا بل لان موجب هذا الكلام عنده ان يتفرق فلا يتغير بالواو وبيانه ان الاول تعلق
بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين فلا يتغير هذا الترتيب الثابت حسا
بالواو لانه لا يتعرض للقران فعند وجود الشرط ينزل ما علق كما علق وقد علقهن مرتبا فتعلقن مرتبا
فينزلن كذلك لان الوقوع حكم التعلق والتعلق حكم التعليق ومن ضرورة الترتيب في الوقوع ان لا يقع
الا واحدة لانها بانت بالاولى لا الى عدة فصار كالتنجيز وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو
بيانه ان موجب الواو الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فيما تم به المعطوف عليه اذا كان
المعطوف ناقصا ومن ضرورة المشاركة ان يتعلق كل طلاق بالدخول بلا واسطة وعند الدخول
ينزلن جملة والترتيب انما حصل في التكلم بالطلاق وبما سيصير طلاقا عند الشرط وذلك لا
يوجب الترتيب في الوقوع كما لو علق كل طلاق بالشرط وتخللت بينهما ايام فان الترتيب لا يجب به
بل اذا وجد الشرط وهو يصلح شرطا للكل بان كلها انحلت الايمان جميعا في حالة واحدة واذا كان
موجب الكلام الاجتماع فلا يتغير بالواو لانها لا يتعرض للترتيب ولا تنكر المنفرد وسوى الاجتماع
الثابت بنفس الكلام بالمطلق وهو الواو واذا قدم الجزاء واخر الشرط بان قال لغير الموطوءة
انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار فقد اتحد حال التعليق فاذا دخلت تطلق ثلاثا لان
الاصل انه متى ذكر في اخر الكلام ما يغير اوله يتوقف اوله على اخره كما في الاستثناء واذا توقف اوله
على اخره تعلق الكل بالشرط جملة فصار حال التعليق واحدا فلم يترك الاجتماع والاتحاد بالواو
لانه مطلق بخلاف ما اذا قدم الشرط فانه ليس في اخر الكلام ما يغير اوله بل تعلق كل طلاق به كما ذكر
اولا وثانيا وثالثا فجاء الترتيب ضرورة وقد شرحت الوجهين مستوفى في الكافي واذا قال لغير المدخول
بها انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني فسقطت ولايته
لفوات محل التصرف وهذه المسئلة توهم انه للترتيب فان الوهم بان عدم وقوع الثاني والثالث
باعتبار ان الاول اذا وقع لصدوره من الاهل مضافا الى المحل وليس في الكلام ما يدل على القران
ولا في اخره ما يغير اوله فلم يتوقف الاول على الثاني والثالث فبانت بالاول ولغا الثاني والثالث
لعدم محل الوقوع لا لفساد في التكلم ومالك ولزفر وقع الثلاث هنا وجعله للقران واعتبره بما اذا اخر
الشرط عن الجزاء فهو محجوج عليه بما بينا واذا زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم
قال المولى هذه حرة وهذه حرة متصلة بواو العطف انما بطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلامين منفصلين
ولو اعتقهما معا لا يبطل نكاح واحدة منهما وهذا يوهم انه للترتيب وليس كذلك ولكن صدر الكلام

انما يتوقف على الاخر اذا كان في اخره ما يغير اوله ولم يوجد هنا في اخره ما يغير اوله لان عتق الثانية ان ضم
الى عتق الاولى لا يتغير نكاح الاولى فلا يتوقف الاولى واذا لم يتوقف يعتق الاولى قبل التكلم بالثانية لصدور
التصرف من الاهل في المحل لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية لان الامة لا تبقى من
المحللات مضمومة الى الحرة فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها واذا بطل التوقف لم يصح النفاذ من
بعد لفوات المحل في حكم التوقف واذا زوج رجلا اختين في عقدتين بغير اذن الزوج فبلغه فقال
اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا ولو اجازهما متفرقا بطل الثاني وهذا يوهم
انه للقران وليس كذلك لان صدر الكلام يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله كما في الشرط والاستثناء
وقد وجد هنا في اخر كلامه ما يغير موجب اوله فان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل
به اخره سلب عنه الجواز فانه في اخر كلامه ثبت الجمع بين الاختين نكاحا وذا يبطل نكاحهما فتوقف
على اخره لهذا لا لاقتضاء الواو العطف فبطلا كانه قال اجزتهما واذا مات رجل وترك ثلثة اعبد قيمتهم
سواء وابنا فقال الابن اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا متصلا عتق من كل واحد ثلثه كما
لو قال اعتقهم وان قال اعتق هذا وسكت ثم قال وهذا وسكت ثم قال وهذا عتق كل الاول
ونصف الثاني وثلث الثالث لانه اقر للاول بالعتق ولا مزاحم له وهو يخرج من الثلث فعتق كله
وحين اقر للثاني فقد اقر بان الثلث وهو عتق رقبة بين الاول والثاني نصفان لكن الرجوع عن
الاول في النصف لا يصح واثبات النصف للثاني يصح فيعتق منه نصفه وحين اقر للثالث
فقد زعم ان الثلث وهو عتق رقبة بينهم اثلاثا لكن الرجوع في حق الاول لا يصح واثبات الثلث
للثالث يصح فيعتق منه ثلثه وهذا يوهم انه للقران وليس كذلك ولكن لما وجد في اخر كلامه ما يغير
اوله يتوقف اوله على اخره وهذا لان موجب صدر الكلام عتق الاول بلا سعاية فاذا انضم اخره
الى اوله تغير حكم الصدر من عتق الى رق عند ابي حنيفة رحمه الله لان المستسعى كالمكاتب عنده
وهو عبد وعندهما يتغير من براءة الى شغل بدين السعاية فلذا توقف اوله على اخره ولهذا قلنا
ان قول محمد رحمه الله في الجامع الصغير وينوي من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة لا يوجب
ترتيبا بدليل انه ذكر في كتاب الصلوة من لا يصلي وينوي من عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء
اذ لو كان مراده الترتيب لكان متناقضا بل المراد انه يجمعهم في نيته وكذلك قوله تعالى ان الصفا
والمروة من شعائر الله لا يوجب ترتيبا لان في النص بيان انهما من شعائر الله ولا يتصور فيه الترتيب
لان الترتيب انما يكون في الفعل والسعي من الصفا والمروة انما ثبت بقوله تعالى ان يطوف بهما
غير ان السعي لا ينفك عن ترتيب والتقديم في الذكر يدل على زيادة العناية بالمقدم فيطلب به نوع
صالحة للترجيح فترجح به وصار الترتيب واجبا بفعله لا بالنص وانما قال عليه السلام ابدوا بما
بدا الله تعالى على وجه التقريب الى الافهام لا لبيان ان الواو يوجب الترتيب فان الذي يسبق
الى الافهام في المخاطبات ان المقدم يدل على تقدم المقدم الا يرى ان اصحابنا قالوا فيمن اوصى بقرب

لا يسع لها الثلث يبدأ بما بدأ به الموصي إذا استوت في صفة اللزوم لأن البداية يدل على زيادة
العناية وعليه يحمل قول عمر فإنه دب أن يكون المقدم في الفضيلة مقدما في الذكر وكذا إذا ذكر الله
تعالى أدخل في التعظيم فلذا أنكر عليه السلام قول ومن عصاهما وقول فخره سلام فأما قول الرجل
لفلان علي مائة ودرهم ومائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد فليس يبتني على حكم العطف بل على أصل آخر
يذكر في باب البيان لبيان أن واو العطف موجودة في هذه الفصول وقد اختلف فيه من هنا حتى صار ثلث المائة
دراهم في قوله مائة ودرهم وما صارت المائة أثوابا وكذا في غيره فأورد لبيان أن الخلاف ليس من فضيلة
العطف بل الأصل آخر وسؤال أن العطف جعل بيانا للأول في قوله مائة ودرهم ولم يصر بيانا في غيره لما نعرف
في بابه إن شاء الله تعالى وقد يكون الواو للحال لأن الحال يجامع ذا الحال لأنه صفته في الحقيقة فيكون مجامعا له
فيناسب معنى الواو لأنه لمطلق الجمع فاشتركا في وصف الجمع أو لأن الواو ولما كان لمطلق العطف احتمل أن يكون
بطريقه مجازا لأن نوعه كالرقبة تحتمل أن تقع على الهندي لأنه نوعها مجازا أريد بالواو الحال المقتضية
للجمع عند الدلالة ومنه قوله تعالى حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها أي إذا جاءوها وأبوابها مفتوحة فقيل
أبواب جهنم لا تفتح إلا عند دخول أهلها فيها وأما أبواب الجنة فمتقدم فتحها بدليل قوله تعالى جنات عدن
مفتحة لهم الأبواب فلذا جيء بالواو كأنه قال حتى إذا جاءوها وقد فتحت أبوابها وهذا لأن في بيان الانعام
لأهل الإسلام واللائق بكرم الكريم أن تكون أبواب دار التي هي مظنة التعظيم والتبجيل مفتوحة حال
الوصول وأبواب دار التي هي موضع التعذيب والتنكيل غير مفتوحة اللهم ارزقنا بكرمك توفيق عمل يوصلنا
إلى دار الكرامة والوصول وجنبنا عن عمل يوصلنا منازل أهل الغواية والطغيان كقوله لعبده أد إلي ألفا
وأنت حر حتى لا يعتق إلا بالأداء لأن الواو للحال فقد جعل الحرية حال الأداء فلا تسبق الأداء لأن
الصفة لا تسبق الموصوف ولو قيل للحربي انزل وأنت آمن لم يأمن حتى ينزل لأن الواو للحال وقد يكون الواو
لعطف الجملة لا كما زعم البعض أنه للنظم أو للابتداء فلا يجب به المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلاثا
وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة لأن الشركة في الخبر إنما كانت لافتقار المعطوف إليه فإذا كان تاما
فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا أن المعطوف يشارك المعطوف عليه فيما تم به المعطوف عليه بعينه
لأن الاشتراك إنما يثبت لضرورة افتقار الثاني والضرورة ترتفع في اشتراكه فيما تم به الأول بعينه حتى إذا
قال إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق لأن الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبداد به
كأنه أعاد الشرط إذ لو لم يتعلق بعين ذلك الشرط وجعل كأنه أعاد الشرط صار كأنه قال وطالق إن دخلت
الدار فيقع تطليقتان عند أبي حنيفة رحمه الله إذا لم يكن موطوءة ويرتفع الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه
رحمهم الله لأنه ح يتعلق كل طلاق بالشرط بلا واسطة فيقع ثلاث تطليقات في المسألة المتقدمة و
تطليقتان هنا بالاتفاق وحيث وقعت عليها واحدة عنده في المسألتين علم أن الثاني يتعلق بعين ذلك
الشرط وإنما يصار إلى الاستبداد لضرورة استحالة الاشتراك في الخبر كقولك جاءني زيد وعمرو وهي تختص
بمجيء على حدة لأن الاشتراك في مجيء واحد لا يتصور لأنه عرض لا يقبل ذلك فلهذه الضرورة انفرد بالثاني

مثل الخبر الأول وقوله فلانة طالق وفلانة فإنه يقع على الثانية غير ما وقع على الأولى لأن الاشتراك بينهما
في تطليقة واحدة لا يتحقق فأما عند عدم استحالة الاشتراك في الخبر فالأول هو الأصل كقوله لفلان
على ألف ولفلان فإن الألف الواحد بينهما نصفان لإمكان الاشتراك فيصار الثاني إلى الاستبداد وإن كان
المعطوف بخبر على حدة ضرورة زيادة ولا وهو مشاركة المعطوف للمعطوف عليه فيما تم به الأول بعينه أصليا
ومن عطف الجملة قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون في بيان حكم القاذف وقوله تعالى ويمحو الله الباطل
والراسخون في العلم عند من يقف وهو قولنا وستحقق آية القذف على وجه لم يبق لمنصف مقال ولا
لمنازع جدال إن شاء الله تعالى وقالوا أن قوله أنت طالق وأنت مريضة أو وأنت تصلين أو مصلية أنه لعطف
الجملة حتى يقع الطلاق في الحال على احتمال الحال حتى إذا نوى بها واو الحال تعلق الطلاق بالمرض والصلاة
ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لا في القضاء لأنه خلاف الظاهر وقالوا في قوله خذ هذا المال مضاربة
واعمل به في البز أنه لعطف الجملة لا للحال حتى لا يصير شرطا بل يصير مشورة ويبقى المضاربة عامة في وجوه
التجارات ولا يتقيد تصرفه في البز وكذا قولها طلقني ولك ألف العطف للجملة عند أبي حنيفة رحمه الله حتى
إذا طلقها لم يجب له شيء وقالا أن الواو للحال بدلالة حال المعاوضة إذ الخلع عقد معاوضة فيصير شرطا
وبدلا فيجب الألف له عليها إذا طلقها فكأنها قالت طلقني في حال يكون لك علي ألف كما قلنا في قوله انزل
وأنت آمن وأد إلي ألفا وأنت حر ولأن الحال لما كانت حال معاوضة استعير الواو للباء كما استعير في باب
الشرع كقوله احمل هذا المتاع إلى منزلي ولك درهم فإنه محمول على الباء أي بدرهم وهذا بخلاف قوله واعمل به في
البز فإنه لا معنى للباء هنا فإنه لا يستقيم أن يقول خذ هذا المال مضاربة باعمل به في البز ولا يمكن حمله على
الحال كما حملناه على الحال في مسألة الخلع لدلالة المعاوضة لأنه لم يوجد دلالة المعاوضة هنا لأنه ليس
موضع المعاوضة لما عرف أن المضارب هنا أمين أولا وإذا عمل يكون وكيلا وإذا ربح يكون شريكا وإذا خالف
يكون ضمينا فلم يصلح الواو للحال وكذا في قوله أنت طالق وأنت مريضة لا معنى للباء هنا وليست الحال حال
معاوضة فحمل على عطف الجملة وأبو حنيفة رحمه الله يقول الواو للعطف حقيقة وإنما يعدل عنها إلى الحال
بدلالة المعاوضة كما في مسألة الإجارة ولا يصلح المعاوضة هنا دلالة لأنها لأن الطلاق زائد فإن الطلاق
في الغالب يكون بغير عوض ومتى دخله العوض كان يمينا في جانب الزوج حتى لا يمكنه أن يرجع عنه قبل قبولها
ولو كان العوض أمرا أصليا فيه لما تغير بالعوض فلا يجوز ترك الحقيقة بدلالة هي أمر زائد بخلاف الإجارة
لأنها معاوضة أصلية لم تشرع إلا بالبدل كسائر البيوع وإنما جعل الواو للحال في قوله أد إلي ألفا وأنت
حر لأن صدر الكلام غير مفيد إلا شرطا للتحرير لأن قوله أد إلي ألفا لا يصلح ضريبة لأن الضريبة لم تجر بهذا
القدر عرفا فإنها لا تزيد في الشهر على ثلاثين أو عشرين لأن المراد الألف من غير مقدر على الضريبة واصطلاح
عليها دليل دال وأثر يبتني على أنه شرط للتحرير وقوله انزل وأنت آمن لأن فيه دليلا على أنه للحال لأن الأمان
إنما يراد به إعلاء الدين بالنزول على أمان لعله يؤمن فيحصل هذا المقصود بالوقوف على محاسن الإسلام و
مشاهدة أعلام الدين فكان الظاهر فيه الحال ليصير معلقا بالنزول البتة أما قوله أنت طالق وأنت مريضة

فصار الكلام مفيداً بنفسه وقوله وأنت مريضة جملة تامة لا دلالة فيها على الحال لفظاً وحالة
تشهد بأنه لا يطلقها في حال مرضها لأن في مرضها سبب التعطف والترحم ولكنه يحتمل ذلك لما أنه لا يمتنع
بهاتين أن يطلقها تضجراً وتوحشاً منها فلا اعتبار الظاهر لا يصدق قضاء ولكونه محتملاً صحت نيته
ديانة والأصل في المضاربة الإطلاق والعموم في التصرف لأن الغرض حصول الربح ومع أن العمل وإذا إنما
يحصل به فلا دلالة في قوله خذ هذا المال مضاربة على جعل الثاني وهو قوله واعمل به في البز حالاً مع أنه لا
يصلح للحال ومع أن العمل معدوم وقت قوله خذ هذا المال مضاربة فلم يجعل الواو للحال بل للعطف
والمشورة وقول لخزانه سلام ولكن الف ليست بصيغة لحال لأن الحال فعل او اسم فاعل واما قوله
اد الى الفا وانت حر فصيغته للحال عندي مشكل لأن الحال لا يختص بالفعل او اسم الفاعل ثم قال بعض
الناس الحال لا يكون بأسماء الجوامد لكنه غلط فقد حكى سيبويه هذا خاتمك حديداً فنصب الحديد على الحال
وإن لم يكن مشتقاً على أن كلامنا في الجملة التي تقع حالاً ولم يشترط فيها أمر من ذلك وكيف يقال ذلك والحال
من الجملة بأسرها والفاعل جزؤها الا ان يقال انه في الاغلب كذلك في المفرد لكنه لا يجديه نفعاً لأن الكلام
في الجملة وقوله مرتبس باسم فاعل وإن كان آخر اسم فاعل الا ان يحوم حول التأويل ونقول معناه فالصحيح
من نصهما انه يجري التأويل في ذلك الف ولكن ان نقول لما احتمل واحتمل فلا يجب المال بالشك لأن
الأصل في الذمم البراءة والحرية غير ثابتة قبل الأداء فلا تثبت بالشك ولأن ما لم يكن ثابتاً قبل
النزول فلا يثبت بالشك وبقي المضاربة على العموم والإطلاق فلا يتقيد بالشك ولأن صلة التصرف
التنجيز فلا يتعلق الطلاق بالمرض أو الصلوة بالشك والفاء للوصل والتعقيب فتراخي المعطوف
عن المعطوف عليه بزمان وإن لطف وهذا لأن وضع العطف بنفسه على حدة فلا بد لأن يكون الفاء مختصاً
بمعنى هو موضوع له حقيقة وذلك هو التعقيب بإجماع أهل اللغة ولهذا تستعمل الفاء في الجزاء لأن الجزاء
يكون عقيب الشرط بلا فصل فإذا قال إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق فالشرط لأن دخل
الثانية بعد الأولى بلا تراخ وقال الواني قوله لغير الموطوءة لأن دخلت الدار فأنت طالق فطالق فدخلت
تقع على الترتيب فتبين بالأولى ولا تقع الثانية عندهم ويقال اخذت لك ثوبا بعشرة فصاعداً أي
كان الثمن كذلك فأزداد الثمن صاعداً مرتفعاً وتستعمل في أحكام العلل كما يقال جاء الشتاء فتأهب
لأن الحكم يترتب على العلة فإذا قال الآخر بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر أنه قبول للبيع
اي يجعل قابلاً ثم معتقاً لأنه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب والفاء للترتيب لأن يترتب العتق على
الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيتضمن ذكر العتق بحرف الفاء القبول فكأنه قال قبلت ثم قال فهو حر
ولو قال هو حر او وهو حر لم يجز البيع وكان رداً لا يجاب لا قبولاً للبيع فلا يعتق ولو قال لخياط انظر
الى هذا الثوب أيكفيني قميصاً فنظر فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه قميصاً ضمن
الخياط لأن الفاء للوصل والتعقيب فكأنه قال ان كفاني قميصاً فاقطعه فقطعه ولو قال فإن كفاني قميصاً
فاقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه يضمن كذا هنا بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه قميصاً

فإنه لا يقتضي الوجود الآن مطلقاً ويقال ضربته فأوجعته أي بذلك الضرب وأطعمته فأشبعته أي بذلك
الطعام وقال عليه السلام لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه أي بذلك الشراء فدل ذلك
على أن كونه معتقاً حكم الشراء بواسطة الملك وهذا لأن الفاء للتعقيب والحكم يعقب العلة وقد دخل على العتق
فيكون حكم الشراء ضرورة غير أنه يكون معتقاً بواسطة الملك لأن الشراء موجب للملك ولا عتاق قبله لأنه لا يصلح محلاً
للشراء لكن الشراء علة الملك والملك في الترتيب علة العتق فكان العتق حكم الشراء بواسطة الملك والحكم كما يضاف
الى العلة يضاف الى علة العلة وقد تدخل الفاء على العلل إذا كان مما يدوم وكان ينبغي أن لا يجوز دخولها عليها
لأن الفاء للتعقيب فيقتضي تعقيب ما دخل عليه الفاء وتعقيب العلة عن الحكم مستحيل لأنها مؤثرة والحكم أثرها
فكيف يتقدم الحكم على علته او كيف يتأخر المؤثر عن أثره ولكن الشرط أن تكون العلة مما يدوم حتى تكون بعد الحكم فإنه
يلحقه حرف الفاء كما يقال أبشر فقد أتاك الغوث وقد نجوت والغوث مما يدوم فكان قبل الحكم وبعده أيضاً كقوله أد
الى الفاء فانت حر أي أد الى الفاء لأنك حر فيعتق للحال وإن لم يؤد لأن وصف الحرية ممتد فأشبه المرتب وقوله انزل فانت
آمن فإنه كان آمناً نزل أو لم ينزل لأن معنى كلامه انزل لأنك آمن والأمان ممتد وإنما لم يتضمن حرف الشرط حتى يكون
الفاء في قوله فانت حر فانت آمن حرف جزاء ويكون داخلاً في محله لأن الكلام صحيح بدون الإضمار والإضمار
ضروري فلا يصار اليه الا عند الضرورة وتستعار بمعنى الواو في قوله له علي درهم فدرهم حتى يلزمه درهمان لأنه لما تعذر
اعتبار حقيقته وهو الترتيب إذ لا ترتيب في الواجب فلا يقال هذا الدرهم أول وهذا آخر كما في الثوب المجتمع
وإنما يقال هذا وجب أولاً وهذا آخراً كما يقال هذا دخل أولاً وذا آخراً فيجعل مجازاً عن الواو وكأنه قال درهم
ودرهم وقال الشافعي رحمه الله يلزمه درهم واحد لأن معنى الترتيب لغو فتعذر اعتبار موجبه فحمل على جملة مبتدأة
لتحقيق الأول ويضمر المبتدأ أي فهو درهم كقول الحطيئة يريد أن يعربه فيعجمه رفع يعجمه لأنه استأنفه ولم يعطفه
على الأول وأول والشعر لا يستطيعه من يظلمه إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه زلت به إلى الحضيض قدمه يريد أن
يعربه الى آخره أي يريد أن يعرب شعره فيخرجه معجماً ولو نصب لفسد المعنى إلا أن هذا لا يصح لأن الفاء للعطف
فلا بد من اعتباره بحسب الإمكان والمعطوف غير المعطوف عليه فلا بد أن يكون الدرهم الثاني غير الأول
فيلزمه درهمان ضرورة العطف واستعير لمعنى الواو لتعذر الترتيب او يصرف الترتيب الى الوجوب لا الى الواجب
ليكون معنى الترتيب فيما فيبقى على حقيقته وثم للعطف على سبيل التراخي لتختص بمعنى هو موضوع له حقيقة
ثم قال أبو حنيفة رحمه الله هو بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قوله بعد الأول رعاية لكمال معنى التراخي إذ
لو كان معنى التراخي في الوجود دون التكلم لكان معنى التراخي فيه موجوداً من وجه دون وجه فقلنا بثبوت
التراخي فيهما ليكمل معنى التراخي وعندهما التراخي في الحكم والوجود مع الوصل في التكلم رعاية لمعنى العطف
فيه وهذا لأن الكلام متصل حقيقة فلا معنى لأن نفصله حتى إذا قال لغير الموطوءة أنت طالق ثم طالق
ثم طالق إن دخلت الدار فعنده يقع الأول ويلغو ما بعده كأنه سكت على الأول ولو سكت على الأول حقيقة
يلغو ما بعده كذا هنا ولو قدم الشرط فقال إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الأول
ويقع الثاني ويلغو الثالث عنده وإنما يقع الثاني وإن لم يكن مقيداً لأن قوله ثم طالق لا يعتبر شيئاً الا بالادراج

المبتدأ تصحيحاً للكلام كأنه قال ثم أنت طالق وقد دل عليه ذكره قبله ولم يدرج الشرط للأول لغو الكلام
صحيح بدونه وتعين الغاء الثالث لبطلان المحلية عنده وهذا كما لو قال لغير الموطوءة ان دخلت الدار
فانت طالق طالق طالق فان الأول يتعلق بالشرط والثاني ينزل في الحال والثالث يلغو كذا في شرح
الطحاوي وقالا يتعلقن جميعاً وينزلن على الترتيب أي عندهما يتعلق الطلقات بالدخول في المسئلتين
أعني تأخير الشرط وتقديمه وينزلن على الترتيب لأن ثم للعطف على التراخي فله اعتبار من العطف يتعلق
الكل بالشرط وللاعتبار التراخي يقع مرتباً عند وجود الشرط فاذا لم تكن مدخولاً بها عند وجود الشرط
يقع واحدة في الفصلين واذا كانت مدخولاً بها يقعن فيهما ولو كانت مدخولاً بها عند التعليق وأخر
الشرط ينزل الأول والثاني في الحال لوجود المحلية ويتعلق الثالث بالدخول واذا قدم الشرط يتعلق
الأول ووقع الثاني والثالث وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله وعندهما يتعلق الكل بها وتطلق
ثلاثاً عند الدخول وثم تجيء بمعنى الواو مجازاً للمجاورة التي بينهما اذ كل واحد منهما للجمع بين المعطوف
والمعطوف عليه قال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا أي وكان من الذين آمنوا لأنه لو بقي ثم على
حقيقته لكان الايمان متراخياً عن العمل فلم يكن لذلك العمل عبرة فلا يكون سبباً للثواب لأن عمل الكافر
غير معتد به اذ الايمان مقدم كل عبادة وأصل كل طاعة وقال تعالى وإما نرينك بعض الذي نعدهم
أو نتوفينك فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون أي والله لأنه لا يمكن حقيقته لأنها تؤدي
الى أن يكون شهيداً بعد ان لم يكن وهو ممتنع لأنه ليس بمحل للحوادث وفي قوله عليه السلام من حلف
على يمين ورأى غيرها خيراً منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير منه استعير بمعنى الواو ليكون عملاً
بحقيقة الأمر الذي يدل عليه الرواية الأخرى وهو قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً
منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه فثم هنا محمول على حقيقته لوجوب التكفير بعد الحنث وكان العمل
بحقيقة ثم وموجب الأمر ممكناً بخلاف الرواية الأولى لأنا لو عملنا بحقيقة ثم لا يمكن العمل بحقيقة الأمر وهو قوله
فليكفر اذ التكفير قبل الحنث غير واجب اجماعاً وانه جائز عندنا فتعين المجاز في ثم دون الأمر بحقيقة الأمر والمنقول
وهو الأمر بالتكفير اذ الكلام سيق لأجله لأن الكفارات في الكتاب واجبة فيكون ذكر الرسول عليه السلام
محمولاً على الوجوب ليخرج شرعه على وفق الكتاب لأنه بعث للتبيين والواو لمطلق الجمع لا للترتيب
وعرف الترتيب بالرواية الأخرى لأن ثم ليس بمحمول على حقيقته اجماعاً أما عندنا فظاهر وكذا عنده لأنه
اذا كفر قبل الحنث ثم فعل المحلوف عليه عقيبه من غير تراخ يجوز ولأن التكفير بالصوم لا يجوز عنده
قبل الحنث وهو ترك الاطلاق في التكفير فكان فيما ذهب اليه ترك العمل بالحقيقتين من غير ضرورة
وفيما ذهبنا اليه ترك العمل بحقيقة ثم للضرورة والعمل بحقيقة الأمر الذي هو المقصود بسوق الحديث
أولى واذا صح أن يستعار ثم لمعنى الواو فأولى أن يصح استعارة الفاء بمعنى الواو كما بينا في قوله
على درهم فدرهم وهذا لأن جوار الواو بالفاء أقرب منه بثم لأن الواو للجمع والفاء للوصل وثم للتراخي
وفيه قطع فكان معنى الواو في الفاء أتم فكان أقرب ثم لما صح استعارة ثم للواو مع بعدها عن الواو فلأن

يصح استعارة الفاء للواو مع قرب الفاء الى الواو أولى ولهذا قال بعض مشايخنا فيمن قال لامرأته
قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق لا يختص هذا على الاختلاف مثل ما اختلفوا
في الواو حتى اذا دخلت الدار تطلق ثلاثاً عندهما كما في الواو وعنده تطلق واحدة ولو قال لها
ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق قبل الدخول بها لم يقع الثلاث بالدخول اتفاقاً
بل يقع واحدة عنده فعلم لأن جوار الفاء بالواو أقرب من ثم الا ان للحقيقة أولى فلذلك اخترنا الاتفاق
في هذا أي في العطف بالفاء يقع واحدة على قول الكل عند تقديم الشرط لأن حرف الفاء للتعقيب
فكان نصاً على الترتيب وهو اختيار الفقيه أبي الليث رحمه الله والأول اختيار الكرخي والطحاوي
رحمهما الله واذا قدم الجزاء بحرف الفاء فعلى هذا أيضاً أي اذا قال انت طالق فطالق فطالق ان
دخلت الدار يكون بمنزلة الواو حتى اذا دخلت طلقت ثلاثاً عند البعض كما في التعليق بالواو عند
الطحاوي وعند الفقيه أبي الليث رحمهما الله يقع على الترتيب نص على هذا الاختلاف في الاسبيجابي
في مبسوطه وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك تقول جاءني زيد بل عمرو ولا بل
عمرو فانما يفهم منه الاخبار بمجيء عمرو خاصة فتطلق ثلاثاً اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل
ثنتين لأنه لم يملك ابطال الأول فيبقيان بخلاف قوله لفلان علي ألف درهم بل ألفان فانه يلزمه ألفان وقال
زفر رحمه الله يلزمه ثلاثة آلاف درهم لأنه أقر بالنفي ورجع عن الألف لكن الاقرار صحيح والرجوع
باطل لتعلق حق المقر له فلزماه كما في الطلاق ولنا أن بل للتدارك وذا في العادات بأن ينفي
انفراد الأول ويراد بالثاني كالأول فكأنه قال لا بل مع ذلك الألف ألف آخر ثم الثاني على وهذا
في الاخبار ممكن لأنه يحتمل تدارك الغلط فان الرجل يقول سني خمسون لا بل ستون ويقول سني ستون
بل سبعون أي سبعون بزيادة عشر على الستين وأما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط لأنه اخراج
عن العدم الى الوجود ولا يتصور فيه الغلط لأنه بعدما ثبت لا يمكن نفيه فأما الخبر فيحتمل الصدق والكذب
فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب فلذا جعلنا موقعاً ثنتين راجعاً عن الأول ورجوعه لا يصح فتطلق
ثلاثاً حتى لو قال كنت طلقتك أمس واحدة بل ثنتين او لا بل ثنتين يقع ثنتان لأن الغلط في الاخبار
ممكن ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ولم يدخل بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين او بل ثنتين تطلق
واحدة لأنه قصد اثبات الثاني مقام الأول وهو باطل لأن المحل لم يبق بعدما بانت بالأولى فكيف
يصح ايقاع الثنتين عليها وكذا لو قال لامرأته ولم يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
لا بل ثنتين او بل ثنتين فانها تطلق ثلاثاً اذا دخلت الدار لقيام المحل لتعلق الأول بالشرط
وبل لابطال الأول واقامة الثاني مقامه فكان قصده تعليق الثنتين بالشرط ابتداء بلا واسطة
لكن بشرط ابطال الأول وليس في وسعه ابطال الأول لأنه يمين فلا يصح الرجوع عنه وفي وسعه
افراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني بالشرط بلا واسطة فيثبت ما في وسعه فكأنه أعاد الشرط فقال
لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار كالحالف بيمينين فعند وجود الشرط يقع الثلاث

جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة وهذا بخلاف ما قاله ابو حنيفة رحمه الله في العطف بالواو
بان قال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين فانها اذا دخلت تقع واحدة
لان الواو للعطف على سبيل التشريك للاول وكان متعلقا للاول ومعلقا للثانية بالشرط بواسطة
الاول لجواز الترتيب عند التعليق ضرورة فعند وجود الشرط لا بد ان يكون الوقوع مرتبا ولما بانت بالاولى
بطلت المحلية فلا تقع الثانية ضرورة ويتصل بهذا ان العطف في تعارض لشبهها ان اعتبرا فواهما الثقة
فان استويا اعتبرا فيهما والمراد بالشبه المعطوف عليه بيانه فيما قال محمد في الجامع في رجل له امراتان
فقال لاحديهما انت طالق ان دخلت الدار لا بل هذه له من اخرى انه جعل عطفا على الجزاء دون الشرط
اي لا بل هذه طالق ان دخلت انت حتى اذا دخلت الاولى الدار طلقتا ولو دخلت الاخرى لم تطلق
واحدة منهما وان جعل عطفا على الشرط صار عطفا على البناء في ان دخلت ويكون معناه لا بل ان دخلت
هذه الدار فانت طالق لانا اذا عطفناه على الشرط كان عطفا على الضمير المرفوع المتصل من غير
ان يؤكد بالضمير المرفوع المنفصل وهذا ليس بمستحسن قال الله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة
وقال اذهب انت واخوك وذلك لان الفاعل كالجزء من الفعل الا يرى انهم منعوا من اربع حركات في كلمة
واحدة ثم جوزوا ذلك في ضربك ومنعوا في ضربت حتى سكنوا لام الكلمة ولان ثبوت النون في يفعلان ويفعلون
علامة رفع الفعل حتى يسقط بالجازم والناصب فلولا ان ضمير الفاعل الذي هو الالف في يفعلان والواو في
يفعلون بمنزلة الجزء من الفعل لما جاز وقوع النون بعدهما لانه محل الاعراب اخر الكلمة واذا كان ضمير
لا يقوم بنفسه تاكد الشبه بالعدم وهذا لان الفاعل المطلق في كان كالجزء من الفعل كان له شبه بالعدم
لانه لم يكن جزء الفعل فمتى كان الفاعل ضميرا متصلا لا يقوم بنفسه تاكد شبهه بالعدم والعطف
على المعدوم باطل فالعطف على ما شبه العدم غير مستحسن بخلاف ضمير المفعول لانه ليس كالجزء منه لما
بينا واما قوله تعالى وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا فانما حسن وان لم يؤكد بالضمير
المنفصل لان عادة حرف النفي تقول ما فعلت ولا فلان فيحسن بخلاف ما لو قلت ما فعلت وفلان واذا عطفناه
على الجزاء كان عطفا على انت وهو ضمير مرفوع منفصل وذلك حسن فلهذا قدمناه فان نوى الشرط صدق فيما
عليه لانه فيما لم تطلق الاولى بدخول الثانية وان دخلت الاولى طلقت الاخرى ايضا لان ذلك ثابت
بظاهر العطف فلا يصدق في ابطاله وانما صدقناه فيما هو تغليظ عليه دون التخفيف واما اذا استويا
في الحسن اعتبرا فيهما كقوله ان لفلان علي الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا فان الدينار معطوف على المستثنى
لا على المستثنى منه حتى يلزمه الف درهم ناقصا بعشرة دراهم وقيمة دينار لان عطفه على كل واحد منهما
حسن الا ان المستثنى وهو عشرة دراهم اقرب اليه فرجح بالقرب على ان الاصل في الذمم البراءة وذا انما
ذكرنا لان الواجب يقبل على هذا القدر ويكثر في عكسه ولكن للاستدراك بعد النفي تقول ما رايت زيدا لكن
عمرا فصار الثابت به اثبات ما بعده فاما نفي ما قبله فثابت بدليله وهو حرف النفي بخلاف بل فانه للاعراض
عن الاول منفيا او موجبا تقول جاءني زيد بل عمرو وجاءني بكر بل خالد وهذا اذا عطف به مفرد على مفرد واما

في عطف الجملتين فهو كبل في مجيئه بعد النفي والايجاب تقول ما جاءني زيد لكن عمرو قد جاء وجاءني زيد لكن
عمرو لم يجئ ولكن الشرط ان يكون الجملة الثانية مخالفة للاولى في المعنى كما اذا كان من التنظير فيهما مختلفان
اذ الثانية منفية والاولى مثبتة كذا ذكره صاحب المقتصد والمفصل غير ان العطف به انما يصح عند اتساق
الكلام اي عند انتظامه بان لم يكن في كلامه تناقض اي اذا لم يكن فيه احتمال اثبات ما نفاه بالاول فاذا اتسق
بالاولى
الكلام تعلق النفي في الاول بالاثبات الذي ذكر في اخره وان لم يكن الكلام متسقا
لا يصح العطف ويكون لكن الاستئناف لا تعلق له بالاول كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم
فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين او قال ولكن اجيزه ان زدتني خمسين ان هذا فسخ للنكاح
وجعل لكن مبتدا لانه نفي فعل واثباته بعينه فلم يكن الكلام متسقا وهذا لان نفي الاجازة واثباتها لا يتحقق
فيه معنى العطف بعد رد العقد بقوله لا اجيزه ويكون قوله ولكن اجيزه ابتداء بعد الانفساخ والمهر في النكاح
من الزوائد حتى يصح مع فساده ونفيه فلا يتغير العقد بتغيره ولو قال لفلان علي الف درهم قرض فقال
المقر له لا ولكنه غصب يلزمه المال لان الكلام متسق لانه تبين باخره انه نفي السبب لا اصل المال وانه قد
صدقه في الاقرار باصل المال والاسباب مطلوبة للاحكام فاذا لم يثبت التفاوت فيها يتم تصديقه فيما اقر به
فيلزمه المال ولو قال رجل هذا العبد الذي في يدي لفلان فقال المقر له ما كان لي قط ولكنه لفلان فان وصل
كلامه فهو للمقر له الثاني وان فصل فهو للمقر له لان قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه فيه لكنه يحتمل ان يكون نفيا
عن نفسه اصلا لا الى احد فيكون ردا للاقرار فيرجع الى الاول اي المقر ويحتمل ان يكون نفيا الى غيره لا ردا فاذا
نفسه الى غيره
وصل به قوله ولكنه لفلان كان بيانا انه نفي ملكه عن الثاني فاذا فصل وقطع كلامه كان نفيا للملك اصلا لا الى
احد فصار ردا للاقرار وتكذيبا للمقر فلو اتى المقضي له بعبد بالبينة اذا قال ما كان لي قط ولكنه لفلان
فقال المقر له قد كان له فباعه مني او وهب لي بعد القضاء فان العبد للمقر له لانه نفاه عن نفسه الى الثاني حيث
وصل به البيان فيكون للثاني وذلك يحتمل لكونه نشأ بسبب كان بعد القضاء فيحمل على ذلك في حق المقر له الا ان
المقر يضمن قيمته للمقضي عليه لان ظاهر كلامه وهو قوله ما كان لي قط تكذيب لشهوده واقراره بان القضاء باطل
وهذا حجة عليه فقبلنا قوله فيما يرجع الى تكذيب شهوده وضمناه قيمته ولكنه بقوله ما كان لي قط صار شاهدا
على المقر له لان هذا القول يتضمن بطلان اقراره وهو قوله ولكنه لفلان فلم يقبل قوله فيما يرجع الى بطلان اقراره
لان حق عليه فلهذا يكون العبد للمقر له ولما كان قوله ما كان لي قط في حق المقضي عليه صحيحا وجب عليه رد العبد
اليه وقد تعذر رد العبد باستهلاكه باقراره فيجب رد قيمته فان قلت هذا انما يصح اذا قدم الاقرار ثم
قال لم يكن لي قط فيقبل في حق البعض دون البعض اما اذا قال ما كان لي قط ولكنه لفلان فقد اكذب شهوده
اوله فكيف يصح اقراره بعد اكذاب الشهود اذ الاقرار في ملك الغير لا يصح قلت الكلام صدر جملة واحدة
فلا ينفصل البعض عن البعض في حق الحكم لان الكلام يتم باخره ويتوقف عليه اذا كان في اخره ما يغيره او له فصار
المتقدم والمتاخر سواء فلهذا لم يعمل نفيه الملك اولا في بطلان الاقرار فاو لاحد المذكورين باعتبار اصل الوضع
سواء دخل بين اسمين او فعلين تقول جاءني زيد او عمرو اي احدهما وقيل انه في الخبر للشك وفي الامر للتخيير نحو اضرب

زيدا او عمرا فليس له ضربهما ولا باحدهما كجالس الحسن او ابن سيرين فله مجالستهما واليه مال القاضي
ابو زيد والصحيح ما ذكرنا اولا لان الشك ليس بامر مقصود حتى توضع له كلمة وهذا لان الكلام وضع
للافهام وليس في التشكيك ذلك فلم يحصل مقصود الكلام لو قلنا بان او وضع للشك فان قلت
الكلام وضع للابراز ما في الضمير وجاز ان يكون في ضميره معنى الشك فيحتاج الى ان يعبر عنه فوضع له كلمة
او قلت لفظ الشك وضع بازاء معناه فلم يحتج الى غيره ولانه لما تردد بين ان يكون موضوعا لما ذكرنا
وهو مقصود وبين الشك وهو غير مقصود كان الاول اولى لكنه اذا استعمل في الخبر تناول احدهما غير عين
فافضى الى الشك باعتبار محل الكلام لا باعتبار انه وضع للشك وهذا لان الخبر وضع للدلالة على امر كان
او سيكون غير مضاف ثبوته الى الخبر فلما تردد الدلالة بين ان يكون الجائي زيدا او عمرا وقع للسامع الشك
من تردد هذا الخبر لا ان الكلمة وضعت للشك اذ لو وضع للشك لافاد الشك اينما استعمل وليس كذلك فانه
لو استعمل في الابتداء والانشاء لا يفيد شكا بل يفيد التخيير فان قلت انه وضع للشك في الخبر فاينما
استعمل في الخبر افاد الشك قلت لو كان موضوعا لاحد المذكورين لافاد هذا المعنى في كل موضع استعمل
سواء كان خبرا او غيره ولا يتخلف فكان اخص بالوضع فانه لو قال جاءني زيد او عمرو يفيد مجيء احدهما وهو
موجبه والشك للسامع انما حصل بامر خارج لا بالكلمة او ولو استعمل في الابتداء او الانشاء تناول احدهما
من غير شك يقول ايت زيدا او عمرا يكون للتخيير لان الابتداء الانشاء لا يحتمل الشك لانه عبارة عن تساوي
الدليلين ولا مرجح لاحدهما ويكون الخبر محله اذ الخبر دليل وليس بالانشاء لان الدليل مظهر امر قد كان والانشاء
اثبات امر لم يكن فلا يكون محلا للشك وقوله هذا حر او هذا كقوله احدكما لما بينا انه لاحد المذكورين وهذا
الكلام انشاء يحتمل الخبر لانه خبر في موضعه الاصلي حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق العبد
كذا ذكره في الزيادات لانه امكن حمله على الاخبار ولكنه في الشرع صار انشاء بمنزلة سائر الجوارح من
البطش والمشي فاوجب التخيير على احتمال انه بيان ليكون عملا بهما اي التخيير لم يوقع على هذا او على
هذا باعتبار الانشاء والبيان باعتبار الخبر وجعل البيان انشاء من وجه اي التعيين في احدهما جعل
انشاء من وجه حتى شرط قيام المحل حالة البيان فانه لو مات احد العبدين لا يملك تعيين الميت للعتق
لان قيام المحل شرط لانشاء العتق ولو كان اظهارا من كل وجه لا يشترط قيامه واظهارا من وجه حتى يجبر
على البيان لو كانا حيين ولو كان انشاء مطلقا لما كان مجبورا لان المرء لا يجبر على انشاء العتق ويقال
انه اظهار في حكم يختص بالموقع وانشاء في حكم يختص بالمحل لانه نازل في حق الموقع غير نازل في حق المحل
لانه لا ابهام في جانب الموقع وانما الابهام في جانب المحل حتى لو كان له اربع نسوة ولم يدخل بهن فقال
احداكن طالق ثم تزوج خامسة ثم بين الطلاق في احداهن جاز له نكاح الخامسة لان حرمة الجمع بين الخمس
ترجع الى الزوج لان محله يسع الخمس والايجاب المبهم واقع في حقه فلم يكن جامعا بين الخمس ولو دخل
بهن لا يجوز نكاح الخامسة فاعتبر البيان انشاء لان العدة ترجع الى المحل والايجاب المبهم غير واقع
في حقه فكان جامعا بين الخمس والمسألة في الزيادات واذا دخلت في الوكالة يصح اي لو قال وكلت فلانا

او فلانا ببيع هذا العبد صح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما ببيعه وايهما باع صح
ولا يشترط اجتماعهما على البيع ولا يصح التوكيل قياسا لجهالة المامور وكذا لو قال لواحد بع هذا العبد
او هذا صح وله ان يبيع ايهما شاء كما لو قال بع احدهما لان او في موضع الابتداء للتخيير والتوكيل انشاء
والتخيير لا يمنع الامتثال لانه بايهما اتى يكون ممتثلا كما في التكفير باحد الاشياء الثلاثة بخلاف البيع
والاجارة الا ان يكون من له الخيار معلوما في اثنين او ثلاثة فيصح استحسانا اي اذا دخلت او في المبيع او في
الثمن فسد البيع للجهالة لان او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فان كان من له الخيار معلوما صح في الاثنين
او الثلاثة استحسانا ولم يجز الزيادة لانه اذا لم يكن من له الخيار معلوما اوجب جهالة منازعة وشرعية
المبايعات لقطع المنازعات فمتى افضت الى المنازعة تعود على موضوعها بالنقض واذا كان من له الخيار
معلوما لم توجب منازعة لكن توجب خطرا لانه يحتمل ان يختار هذا فيكون هو المبيع ويحتمل
ان يختار ذلك فيكون المبيع ذلك والاثباتات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لانه يشبه القمار فكان القياس
ان لا يجوز كما في الاثواب الاربعة الا انا جوزناه في الثلث استحسانا للحاجة دفعا للغبن كما في خيار الشرط
لانه كما يحتاج الى التامل والتروي في عين واحد في حق انه هل توافقه ام لا يحتاج الى التامل في عين واحد من
الاعيان ان هذا العين توافقه ام لا فاذا كان دائرا ان الحاجة تندفع بالثلث لاشتماله على الجيد والوسط
والردي فبقي ما وراءه على قضية القياس ولانه جاز بيع المتعدد فكانت كبيع الجزء هذه الاحكام وفي المهر
كذلك عندهما ان صح التخيير اي اذا دخل او في المهر اوجب التخيير عندهما ان كان مفيدا بان يقول لامرأته
تزوجتك على الف حالة او على الفين الى سنة او تزوجتك على الف درهم او مائة دينار حتى كان للزوج ان يعطي
اي المهرين شاء وفي النقدين يجب الاقل اي اذا لم يكن التخيير مفيدا لا يثبت الخيار بل يجب الاقل الا ان يعطي
الزيادة بان يقول تزوجتك على الف درهم او الفين لانه لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد
فيثبت الاقل للتيقن به وهذا لانه لما لم يتوقف صحة النكاح على التسمية كان وجوب المال عند التسمية
في معنى الابتداء بمنزلة الاقرار بالمال او الوصية او بدل الخلع او العتق وفي هذه الصور يجب الاقل كذا هنا
فصار يستفاد من جهته اولى بالبيان لانه الموجب لهذا المال وهو المجمل حيث ذكر بكلمة او فكان اولى
ببيانه وعنده يجب مهر المثل اي عند ابي حنيفة رحمه الله يصار الى تحكيم مهر المثل لان الموجب الاصلي في النكاح
مهر المثل والعدول عنه الى المسمى اذا كان معلوما قطعا ودخول او يمنع كون المسمى معلوما قطعا فوجب المصير
الى الموجب الاصلي بخلاف الخلع والعتق والصلح عن دم العمد لانه ليس لهذه العقود موجب اصلي في الجواز فما
بله بدله فلذا اوجبنا الاقل المتيقن وبطل الزائد عليه لكونه مشكوكا فيه واما النكاح فلا ينعقد
الا بمهر لما قررنا في اول الكتاب وفي الكفارات يجب احد الاشياء عندنا فلهذا للبعض اختلف العلماء
رحمهم الله في الواجب في كفارة اليمين قال عامة الفقهاء واكثر المتكلمين الواجب واحد منها غير عين والمامور مخير
في تعيين واحد منها ويتعين ذلك باختيار فعله لا قوله ثم اختلفوا في كيفيته فقال بعضهم انه واجب عند الله
تعالى عينا وان كان مجهولا في حق العباد والله تعالى عالم بان من عليه يختار ما هو الواجب عنده وقال

بعضهم انه للحال غير واجب عند الله تعالى وانما يصير واجبا عند اختيار العبد فعله كان الوجوب عليه
معلق بشرط الاختيار وقالت المعتزلة الكل واجب على طريق البدل على معنى انه لا يجب تحصيل الكل ولا
يجوز تعطيل الكل واذا اتى بواحد من الجملة يجوز له ترك الباقي احتجوا بان الواجب لا يخ اما ان يكون
واحدا منها عينا وهو منتف اجماعا او واحدا غير عين وغير المعين مجهول ممتنع الوقوع فلا يصح التكليف
به او الكل على سبيل الجمع وهو خلاف ظاهر الكتاب والاجماع او الكل على سبيل البدل وهو المرام
ولنا ظاهر الاية فان اوله احد الشيئين او الاشياء فالقول بوجوب الكل او بوجوب المعين خلاف مقتضاه
فتعين ما قلنا وما ذكروه منقوض بايجاب تحرير رقبة فان الواجب واحد من الرقاب لا بعينه وهذا لان
جهالة الواجب لا تمنع من تحصيل مقصوده لامكان طريق الوصول اليه باختيار فعله واحدا عينا
الا ترى انه اذا باع قفيزا من صبرة فالمبيع قفيز لا بعينه ويتعين باختيار المشتري فكذا هاهنا ليس
معينا في نفسه معينا باختياره وكذا اذا اعتق عبدا من عبيده فالحاصل ان الواجب احد الاشياء الثلثة
مع اباحة التكفير بكل نوع منها على الانفراد حتى لو فعل الكل جاز ولكن الواجب صار مؤدى كاحد الانواع
محله في كتابه اوفي اية قطع الطريق فانه لو فعل الكل في جناية معينة لا يجوز وكذا ان كنا في الحلق ففدية من
صيام او صدقة او نسك وفي جزاء الصيد فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة
او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما فالواجب واحد منها ويتعين باختياره فعلا لا قولا وفي قوله
تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للتخيير عند مالك
والحسن وابرهيم النخعي فانهم اوجبوا التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق متمسكين بظاهر او
فانه للتخيير في الاصل ولكنا نقول في اول الاية دليل على ان المذكور جزاء المحاربة لان الله تعالى قال
انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اي يحاربون اولياء الله على حذف المضاف فان احدا لا يحارب الله
تعالى ولان المسافرين في البادية امان الله تعالى وحفظه متوكله عليه والمتعرض لهم كانه يحارب الله
والمحاربة معلومة بانواعها عادة بتخويف او اخذ مال او قتل او قتل واخذ مال وهذه الانواع متفاوتة
في صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة في صفة التشديد والتغليظ فوقع الاستغناء بتلك المقدمة
عن تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا وقد عرفت ان الجملة اذا قوبلت بجملة ينقسم البعض على البعض
ولهذا كان انواع الجزاء مقابلة بانواع الجناية على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجزية او يستحيل ان
يعاقب باخف الانواع عند غلظ الجناية وباغلظها عند اخفها والانواع مرتبة والاجزية كذلك
كيف وقد نزلت في قوم هلال بن عويمر وهو ابو بردة الاسلمي وكان بينه وبين رسول الله عليه السلام
موادعة وقد مر به قوم يريدون رسول الله عليه السلام فقطعوا عليهم وقيل في العرنيين فاوحى اليه
ان من جمع بين القتل واخذ المال قتل وصلب ومن افرد القتل قتل ومن افرد اخذ المال قطعت يده لاخذ
المال ورجله لاخافة السبيل ومن افرد الاخافة نفي من الارض وقيل هذا حكم كل قاطع طريق كافرا
كان او مسلما ومعنى الاية ان يقتلوا ان قتلوا او يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين القتل

والاخذ فيصلب حيا ويطعن حتى يموت في ظاهر الرواية وعن الكرخي والطحاوي يقتل ثم يصلب تفاديا
عن المثلة او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان اخذوا المال او ينفوا من الارض اذا لم يزيدوا على
الاخافة كذا في الكشاف وغيره ولم يوجد اختلاف الجناية في جزاء قتل الصيد وكفارة الحلق واليمين
لان قتل الصيد واحد وكذا اليمين سبب للحنث فيتعين كلمة او على وضعها موجبة للتخيير اما في قطع الطريق
فاوجب التفصيل والتقسيم في انواع الجزاء على حسب انواع الجناية ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله لو
اخذ المال وقتل فللامام الخيار ان شاء قطع يده ورجله ثم قتله او صلبه وان شاء قتله من غير قطع وان
شاء صلبه لان الجناية متعددة صورة لكونها اخذا وقتلا متحدة معنى لان الكل قطع الطريق فيميل الى
ايهما شاء وقيل او هنا بمعنى بل كقوله تعالى او اشد قسوة قيل معناه بل اشد قسوة وقول ذي الرمة مثل
قرن الشمس في رونق الضحى وصورتها او انت في العين املح اي بل يصلب اذا قتلت المحارب بقتل
النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق ولو قال
اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق وهذا لان
احدهما يقع على كل واحد منهما على سبيل البدل واحد المعينين ليس بمحل للعتق لان الدابة ليست بمحل
للعتق لانها ليست بمحل للرق لانه عجز حكمي شرع جزاء على الكفر والدابة لا تتصف بالكفر فلا تتصف
بالرق فلا تتصف بالعتق فلا يكون غير المعين منهما محلا للعتق فلا يكون محلا للايجاب فيلغو كلامه
كما لو قال احدهما حر وعندهما هو كذلك لكن على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين والعمل
بالمحتمل اولى من الاهدار فجعل ما وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته وهما ينكران
عند استحالة الحكم اي ابو حنيفة رحمه الله يقول نعم هذا الايجاب تناول احدهما غير عين ولكن على احتمال
التعيين حتى لو كانا عبدين تناول احدهما على احتمال التعيين بيانه او بعدم المزاحم بموت احدهما وعند
التعيين يتعين هذا المعين مرادا من الاصل لا ان يقع على صاحبه ثم ينتقل عنه اليه فعلم انه ينزل العتق
المبهم على المعين فيجعل العبد المعين مرادا من الاصل في مسئلتنا مجازا ويصح الايجاب هنا باعتبار هذا
المجاز حتى لا يبطل الكلام فجعل المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم وان استحالت حقيقته لان الكلام
في نفسه صحيح وله مجاز متعين بطريقه وهو ذكر الكل وارادة البعض فيتعين هو كما قيل في ابن كبر سنا منه
وهما جعلاه المجاز خلفا من الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب المبهم هنا للحكم الاصلي فبطل كما في الاكبر
سنا منه ولهذا قلنا لو قال هذا حر وهذا وهذا فانه يعتق الثالث ويخير في الاولين لان صدر الكلام
تناول احدهما عليه بكلمة او ولا يوجب التركيب فيما سيق له الكلام والكلام سيق لاثبات حرية احدهما
لا لاثبات رتبة احدهما لان ذلك ثابت قبل كلامه بالعدم في الاصل فيصير عطفا على المعتق من الاولين
كقوله احدكما حر وهذا وقال الفراء يخير ان شاء اوقع العتق على الاول وان شاء على الثاني والثالث
فجعل كانه قال هذا حر او هذان قلنا العطف للاشتراك في الخبر لا لاثبات خبر وخبر الاول لا يصلح
خبرا للمعطوف لان الخبر المذكور في كلامه حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين بل حر مفرد يستعار للعموم فيصير

بمعنى واو العطف لا عينه وذلك اذا كان في موضع النفي او في موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا
او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا
فله ان يكلمهما اعلم ان كلمة او تستعار للعموم بدلالة تقترن به فيصير شبيها بواو العطف من
حيث انهما منفيان وليس بمعنى الواو من حيث ان كل واحد منهما منفي ولو كان كذلك لم يكن كل واحد
منفيا على الانفراد بل على الاجتماع كالواو فمن الدليل على ذلك اذا استعمل في النفي قال الله
تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا معناه ولا كفورا فانهما اذا اطاع يكون مرتكبا للنهي ولو قال ولا كفورا لا
يكون مرتكبا للنهي بطاعة احدهما ما لم يطعهما وقيل الاثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان ركابا
للمآثم وكان الوليد غاليا في الكفر وقال والله لا اكلم فلانا او فلانا يحنث اذا كلم احدهما بخلاف لوجه
ما لو قال فلانا وفلانا فانه لا يحنث ما لم يكلمهما لان الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع دون
الانفراد بخلاف او ولو كلمهما لم يحنث الا مرة لان اليمين واحدة فلا يحنث الا مرة ولا خيار له في
ذلك اي في تعيين احدهما لان الكل صار منفيا ولو بقي او على حقيقته لوجب التخيير لانه يكون احدهما
منفيا فيكون له ولاية تعيين احدهما كما لو كان في الاثبات بان قال هذا حر او هذا ولو قال لا اقرب
فلانة او فلانة يصير موليا منهما حتى لو مضت المدة بانتا جميعا ولو بقي على حقيقته لبانت احديهما
لانه يكون موليا عن احديهما وانما كان النفي دليلا على العموم لان او لما تناول احد المذكورين كان
كالنكرة وهي في النفي تعم الا انه اوجب عموم الافراد لان اصله ان يتناول احدهما ومن الدليل
ايضا استعماله في موضع الاباحة فيصير عاما لان الاباحة دليل العموم لانها اطلاق ورفع
القيد وعند ارتفاع القيد تثبت الاباحة بطريق العموم الا ترى انه لو اذن لعبده في نوع يصير ماذونا
في الانواع لان الاذن رفع القيد قال الله تعالى ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن الآية والمراد
به العموم لانه موضع الاباحة وينال ما ليس النهاية او المحرمين اي احدهما او كليهما ان شئت
وفرق ما بين التخيير والاباحة ان له الجمع بينهما في الاباحة وليس له ذلك في التخيير وانما يعرف الاباحة
من التخيير بحال يدل على ذلك وعلى هذا قلنا اذا قال لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما
من غير حنث لانه موضع الاباحة لانه استثناء من الحظر اباحة فصار عاما بدلالة ولو قال
لا اقربكن الا فلانة او فلانة لا يكون موليا منهما حتى لا يحنث ان قربهما ولا يقع الفرقة بينه وبينهما
بمضي المدة قيل المراد ان قال لو ابرئ فلانا قد برئ فلان من كل حق قبله الا دراهم او دنانير له ان
يدعي المالين لانه استثناء من الحظر لان هذا الابراء حرم عليه الدعوى والخصومة فيكون
الاستثناء منه استثناء من الحظر فيكون اباحة فيكون عاما وقال محمد رحمه الله يكلم قليل
او كثير على معنى الاباحة اي يكلم بشيء منه قليلا كان او كثيرا وكذلك داخل فيها او خارج اي داخله
كان او خارجا فيدخل الكل لانه موضع الاباحة لانه قبل البيع يحرم التصرف فيه ويجعل به د
بمعنى الواو فيهما وقال بعضهم لا يجوز او بل ينبغي ان يكون بالواو لانه لو ذكرا و يكون الثابت احدهما

اما القليل او الكثير واما الخارج او الداخل ولكنا نقول هو موضع الاباحة فصار او بمعنى
الواو وكذلك اذا دخل في الفعل انقضى الى الشك نحو قولك فعلت كذا او كذا وان دخل في الابتداء
اوجب التخيير كقوله والله لادخلن هذه الدار اليوم او لادخلن هذه الدار فاي الدارين دخل بر
في يمينه لان او ذكر في موضع الاثبات فيقتضي التخيير في شرط البر وان لم يدخل واحدا منهما في اليوم
حنث بفوات شرط البر وهو دخول احدهما ولو قال والله لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه
الدار فاي الدار دخل حنث في يمينه لانه ذكر في موضع النفي فكان بمعنى ولا ولو عطف بالواو
واعاد حرف النفي لكان الجواب ما قلنا كذا هنا وقول فخر الاسلام ان الجواب بعد هذه المسألة
مشكل لو صرفناه الى المسألتين لان الجواب ثابت في المسألة الاولى بان يعين البر دخول احدهما فذلك
لا قوله على ما قررناه لان في المسألة الثانية لانه في موضع النفي وقد ذكر قبل هذا بعشر سطرا انه لا خيار
له في ذلك وصرفه الى المسألة الاولى يحسب على ما زعم البعض فيتبع ظاهر اللفظ ويستعار بمعنى حتى او الا
ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم
اي حتى يتوب عليهم او الا ان قال الفراء ان او ههنا بمعنى حتى وقال ابن عيسى بمعنى الا ان لانه لا يحسن
ان يعطف على شيء او على ليس لانه لا يصح عطف الفعل على الاسم او المضارع على الماضي فسقطت حقيقته
واستعير لما يحتمله وهو الغاية لان او لما كان لاحد المذكورين كان احتمال كل واحد منهما متناهيا بتعيين
صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير للغاية والكلام يحتمله لان نفي الامر يحتمل الامتداد لجعل
او يتوب عليهم في معنى الغاية كقولك لالزمنك او تقضيني حقي اي حتى تقضيني حقي او الا ان تقضيني حقي
فمعنى الآية على هذا ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتتشفى منهم ولقائل
ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها ولم يتعذر لانك تقدر ان تعطف قوله او يتوب عليهم على ما
قبله اي يكبتهم ويجعل قوله ليس لك من الامر شيء اعتراضا والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او
يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم
او تنصب او يتوب باضمار ان ويجعل ان يتوب في حكم اسم معطوف باو على الامر اي ليس لك من امرهم شيء
او من التوبة عليهم او من تعذيبهم وعلى هذا قال محمد رحمه الله في الجامع ولو قال والله لا ادخل هذه الدار
او ادخل هذه الدار الاخرى كان معناه حتى ادخل هذه لانه لا ازدواج بين النفي والاثبات فتركت الحقيقة وحملت
على الغاية مجازا لان الغاية صالحة لان اول الكلام حظر يحتمل الامتداد فيليق به ذكر الغاية فان دخل الدار
الاولى حنث وان دخل الثانية اولا بر في يمينه حتى اذا دخل الاولى بعد ذلك لا يحنث لان الدخول في الاخرى غاية
ليمينه وحتى للغاية كالى اعلم ان حتى للغاية في اصل الوضع هو المعنى الخاص الذي وضعت له ولا يسقط
ذلك عنها الا مجازا كما اذا استعير للعطف المحض بان قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك فانه يبطل معنى
الغاية ثمة كما سيجيء ان شاء الله تعالى والغاية ما ينتهي اليه الشيء او يمتد اليه ويتم عليه فاصلها كمال معنى الغاية
فيها وخلوصها لذلك كالى قال الله تعالى حتى مطلع الفجر لان قرنا باعتبار ان يحرم ... يجب ان يكون آخر جزء

من الشيء او ما يلاقي اخر جزء منه كقولك اكلت السمكة حتى راسها ونمت البارحة حتى الصباح ولا تقول حتى نصفها
او ثلثها كما تقول الى نصفها او ثلثها لان ذا ليس بشرط في مجرور الى الا يرى الى قوله تعالى وايديكم الى المرافق
والمرافق ليست باخر جزء من اليد ولا يلاقيه لان الحد خيره ان يدخل ما بعدها فيما قبلها فالراس نزا كل
والصباح ندنيم بخلاف الى فانه لا يشترط في مجرورها ذلك فيجوز ان تقول اكلت السمكة الى راسها ويكون
الراس غير ماكول وذهب بعضهم الى انه يجوز ان يقال اكلت السمكة حتى راسها على ان الاكل قد انقطع عند
الراس وقول الزمخشري في قوله سلام هي وتقول اكلت السمكة حتى راسها اي الى راسها فانه يبقى الراس غير ماكول
محمول على قول هؤلاء او على انه استعمل حتى بمعنى الى حيث شرح بالى والله تعالى اعلم وتستعمل للعطف
مع قيام معنى الغاية كقولهم استنت الفصال حتى القرعى اعلم ان حتى يستعمل للعطف لمناسبة بين العطف
والغاية وهو التعاقب فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا ولكن مع قيام معنى الغاية
تقول جاءني القوم حتى زيد ورايت القوم حتى زيدا فزيدا ما افضلهم واما ارذلهم ليصلح غاية اي جاء القوم حتى افضلهم
فانه جاء ايضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه افضلهم او حتى ارذلهم فانه جاء ايضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه
ارذلهم ولما كان فيه معنى الغاية كانت حقيقة قاصرة وهذا لان زيدا لما كان داخلا في المجيء كان فيه معنى العطف
اذ لو كانت للغاية لم يكن زيد داخلا في المجيء لان حكم ما بعدها يخالف ما قبلها ومن حيث انه من القوم ينتهي
مجيئه فيه معنى الغاية ونظير الاول قولهم استنت الفصال حتى القرعى هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا
ينبغي له ان يتكلم بين يديه لجلالة قدره وعظمة شانه والقرعى جمع قريع كالجرحى جمع جريح وهو الذي به قرع
وهو داء والاستنان العدو من المرح ونظيره قولهم مات الناس حتى الانبياء وعلى هذا اكلت السمكة
حتى راسها بالنصب فهو للعطف اي اكلت راسها ايضا وقد يدخل على جملة مبتداة على مثال واو العطف
اذا استعمل لعطف الجمل وهي غاية مع ذلك فان كان خبر المبتدا وهو ما دخل عليه حتى مذكورا فهو خبر
كقولك ضربت القوم حتى زيد غضبان فهذه جملة هي غاية ولا يجب اثباته من جنس ما قبله كقولك اكلت
السمكة حتى راسها فالخبر هنا غير مذكور فيجب اثباته من جنس ما تقدم على احتمال ان يكون هو الاكل وغيره
ولكنه اخبار بان راسها ماكول ايضا اي حتى راسها ماكول او ماكول غيري ومواضعها في الافعال ان يحتمل غاية
بمعنى الى او غاية هي جملة مبتدا وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء
اي على انتهاء الصدر فان لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كي وعدم الاستقامة اما بعدمهما بان لا يحتمل الصدر
الامتداد ولا يصلح الاخر دليلا على الانتهاء او بعدم احدهما وانما يحمل على المجازاة اذا اصلح الصدر سببا
لما بعده وصلح الاخر جزاء له ولم يصلح غاية وهذا نظير قسم العطف من الاستعارة فان حتى للغاية في الاستعارة فان
تعذرت الغاية جعل مستعارا للعطف مع قيام معنى الغاية فكذا هنا اذا تعذر اعتبار معنى الغاية
المحضة يصار الى المجازاة مع قيام معنى الغاية لان السبب ينتهي بجزائه كالمغيا ينتهي بالغاية والدليل
على ما ذكرنا قوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون اي عن يد مواتية غير ممتنعة او حتى يعطوها عن
يد الى يد نقدا غير نسيئة لا مبعوثا على يد ولكن عن يد المعطي الى يد الاخذ هذا اذا اريد به المعطي ولا اريد

به المعطي وان اريد به الاخذ فمعناه حتى يعطوها عن انعام عليهم لان قبول الجزية منهم انعام عليهم حيث
ترك ارواحهم لهم وهم صاغرون اي يؤخذ منهم على الصغار والذل وهو ان ياتي بها بنفسه ماشيا غير
راكب ويسلمها قائما والمتسلم جالس وان يتلتل ويؤخذ بتلبيبه ويقال له اد يا ذمي ويزج في قفاه
وحتى يغتسلوا وحتى تستانسوا اي تستاذنوا الحديث في هذه الاي للغاية لان الصدر يحتمل الامتداد
القتال يمتد بقاء فانه يستمر دون غيره صدر الكلام نفي يكون ممتدا والاخر يصلح دليلا على الانتهاء
فان اعطاء الجزية اخر ما ينتهي به القتال لان المبيح للقتل كفر المحارب لا نفس الكفر حتى لا يقتل النساء
والرهبان وقبول الجزية ترك الحراب فكان دليلا على انتهاء القتال وكذا الاغتسال والاستئذان
نهايتان المنع من الدخول في مكان الصلاة وفي بيوت الغير لان المنع في الاول للجنابة والاغتسال
يزيلها وفي الثاني لحق الغير فيسقط باذنه وفي قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة للمجازاة بمعنى
لام كي اي كي لا يكون فتنة فالصدر وهو القتال وان كان يحتمل الامتداد ولكن الاخر لا يصلح دليلا
على الانتهاء لان الفتنة هي الشرك فعدم الفتنة يكون مطلوبا فلا يكون منهيا للقتال بل يكون داعيا
اليه فحمل على المجازاة بمعنى لام كي لان الصدر وهو القتال يصلح سببا لان لا يكون فتنة ويكون الدين
لله والاخر وهو قوله حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله يصلح جزاء وقوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول بالنصب
يحتمل ان يكون بمعنى الغاية يعني حركوا بانواع البلايا والشدائد الى ان يقول الرسول اي الى الغاية التي يقول
الرسول والذين امنوا معه متى نصر الله اي بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك فعلى هذا لا يكون
فعلهم وهو التزلزل سببا لمقالة الرسول وينتهي فعلهم عند مقالته على ما هو موضوع الغايات
انما علم لانتهاء المغيا من غير اثر للغاية في المغيا اذ هي حد ينتهي اليه المحدود وهو المغيا ولا يضاف
اليه وجودا او وجوبا ويحتمل ان يكون بمعنى لام كي اي وزلزلوا لكي يقول الرسول فعلى هذا يكون فعلهم
سببا لمقالة الرسول وتصلح جزاء لفعلهم وهذا لا يوجب انتهاء فعلهم لمقالة الرسول وقرئ حتى يقول
بالرفع على انه بمعنى الحال كقولك شربت الابل حتى يجيء البعير يجر بطنه الا انها حال ماضية محكية كذا
في الكشاف وذكر في عين المعاني حتى يقول بالرفع نافع وحتى حرف ابتداء قال وحتى الجياد ما يقدن بارسان
واعلم ان حتى الابتدائية يجوز ان يكون للجملة بعدها اسمية وفعلية نحو خرجت النساء حتى هند خارجة
او حتى خرجت هند فعلى هذا لا يكون فعلهم سببا له ويكون متناهيا به فان تعذر هذا جعل مستعارا
للعطف المحض وبطل معنى الغاية اي ان تعذر ان يجعل بمعنى لام كي جعل مستعارا للعطف المحض
وليس في هذه الاستعارة في كتاب الله تعالى وعلى هذا مسائل الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح
ان لم اتك حتى تغديني لزم ان اتك متى اتغدى عندك اعلم بان محمدا رحمه الله قال في الزيادات في رجل
قال لرجل عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشتكي يدي او حتى يشفع فلان او حتى يدخل الليل ثم
تركه ضربه قبل هذه الاشياء انه يحنث لان الضرب بطريق التكرار لما احتمل الامتداد بتجدد امثاله
وتوالي امثاله في حكم الدوام كونه عرضا غير قابل للبقاء والدوام فالكف عنه لا يحتمل الامتداد في

في حكم الحنث اولى لان الكف عن الضرب امتناع عنه ولا امتناع عن الشيء اكثر امتدادا من ذلك الشيء
والمذكور بعده حتى يصلح للانتهاء اذ الصياح او الاشتكاء او الشفاعة او دخول الظلام دليل
الاقلاع عن الضرب فيجعل غاية حقيقة فاذا اقلع عن الضرب قبل الغاية حنث لان شرط الحنث
الكف عنه قبل الغاية الا في موضع يغلب على الحقيقة عرف فحينئذ تترك الحقيقة ويعتبر العرف كما لو قال
ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت فهذا على الضرب الشديد باعتبار العرف ولو قال حتى تغشى
عليك او حتى تبكي عليك فهذا على حقيقة الغاية لان الضرب الى هذه الغاية معتاد فوجب الحمل على حقيقة
الغاية ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فأتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح
دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان فلا يمكن الحمل على حقيقة الغاية والاتيان يصلح
سببا للغداء فيصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني فصار شرط البر الاتيان على وجه يصلح
سببا للجزاء بالغداء وقد وجد ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض
لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع الى زيادة الاتيان ولا يصلح
ان يكون اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء للاتيان نفسه لان المكافي يكون غير المكافى فلم يصلح للمجازاة
ايضا فحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام فكأنه قال ان لم آتك فاتغدى عندك فكان شرط البر
وجود الامرين فاذا لم يوجدا حنث حتى اذا اتاه فلم يتغد اصلا حنث ولو تغدى من بعد غير متراخ بر وهذه
استعارات بديعة لا ذكرنا في كلام العرب وانما اخترعها اصحابنا رحمهم الله على قياس استعارات
العرب وقد بينا ان في الاستعارات لا يعتبر السماع وانما يعتبر المناسبة وقد وجدت المناسبة بين
الغاية والعطف باعتبار التعاقب وقد استعملت للعطف مع قيام معنى الغاية اتفاقا فيجوز ان
تستعار للعطف المحض عند تعذر الحقيقة وهذا نظير استعارات اصحابنا في غير هذا الباب
كاستعارة البيع او الهبة للنكاح والعتاق للطلاق وغير ذلك وعلى هذا ينبغي ان يجوز جاءني
زيد حتى عمرو وان لم يسمع من العرب فان قيل كيف يجوز هذا ولم يعرفه العرب قلنا قول محمد رحمه
الله حجة في اللغة وقد احتج ابو عبيد وغيره بقوله واذا استعير للعطف المحض يكون بمعنى الفاء
دون الواو لان كل واحد منهما وان كان للعطف ولكن الفاء للتعقيب فكان التجانس بينه وبين
الغاية اشد ومنها حروف الجر فالباء للالصاق بدلالة استعمال العرب ولكون الباء معنى يخصه و
يكون حقيقة له تقول به داء اي التصق الداء به ومررت به على الاتساع اي التصق مروري بموضع يقرب
منه وتصحب الاثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيجوز
الاستبدال به قبل القبض ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال به قبل القبض كما كان اودينا
كذا في المبسوط بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا
العبد فان الحنطة تكون سلما حتى لا يجوز الا مؤجلا ولا يصح الاستبدال به قبل القبض لان الباء
للالصاق فاذا قرنه بالكر فقد الصق الكر بالعبد الذي هو اصل في البيع اذ المبيع اصل فيه حتى يشترط

وجوده لصحة البيع والالصاق الاتباع يكون بالاصول والثمن في البيع تبع حتى لا يشترط و
جوده لصحته ولو باع وسكت عن ذكر الثمن ينعقد البيع ويثبت الملك بالقبض بخلاف ما اذا
لم يقرن الباء بالكر فانه يكون سلما لانه اضاف البيع اليه فيكون مبيعا والمبيع الدين لا يكون
الا سلما فيشترط تاجيله ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق اي على الخبر الصدق
حتى لو اخبره به ولم يقدم لم يعتق بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم والفرق ان الاخبار في الحقيقة
عبارة عن الاعلام ومنه الخبير في اسماء الله تعالى وفي العرف صار عبارة عن كلام يصلح دليلا على
المعرفة فصار شاملا للصدق والكذب فاذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فهذا على مطلق الخبر
صدقا كان او كذبا لان ان مع الفعل مصدر فصار المخبر به القدوم وهو المفعول الثاني والقدوم
لا يصلح مفعولا للخبر لان مفعول الخبر كلام لا فعل فصار المفعول الثاني التكلم بقدومه وذلك دليل
على القدوم لا موجب القدوم لا محالة فصار التكلم بالقدوم شرطا للحنث وقد وجد واذا قال
ان اخبرتني بقدوم فلان فالقدوم هنا لا يصلح مفعول الخبر ولكن مفعول محذوف بدلالة حرف الالصاق
فكأنه قال ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان فيقع القدوم هنا واقعا على حقيقته وهو الفعل
فما لم يوجد حقيقته لا يحنث والتكلم بالقدوم ليس بحقيقة القدوم فلا يحنث به ولو قال ان خرجت
من الدار الا باذني يشترط تكرار الاذن لان الباء للالصاق فاقتضى ملصقا به لغة وهو الخروج فصار
المستثنى خروجا ملصقا بالاذن والمستثنى منه نكرة في موضع النفي وهو الخروج الثابت بقوله ان خرجت
لان الفعل يدل على المصدر لغة فصار عاما فكل خروج كان بهذا الوصف صار مستثنى وبقي سائر
انواع الخروج داخلة في الحظر فاذا خرجت بغير اذن يحنث كقوله ان خرجت من الدار الا بملحفة فانه يحنث
اذا خرجت بغير ملحفة بخلاف قوله الا ان آذن لك فانه يقع على الاذن مرة واحدة لانه تعذر الحمل هنا
على الاستثناء لعدم المجانسة لان الاذن غير مجانس للخروج فجعل مجازا عن الغاية لما بينهما من
المناسبة لان ما بعد الغاية وما بعد الاستثناء يخالف ما قبلهما وما قبلهما ينتهي بما بعدهما قال الله
تعالى الا ان تغمضوا فيه الا ان تقطع قلوبهم قال ابن عباس الا هنا بمعنى حتى فان قلت ان مع الفعل
في تقدير المصدر قال الله تعالى وان تصبروا خير لكم اي الصبر خير لكم ولا اتصال للمصدر هنا وهو
الاذن بما تقدم الا بصلة توجب تقدير الصلة وهو الباء كقوله الا باذني فكان فيه تحقيق الاستثناء
فلا يحتاج الى الحمل على الغاية التي هي مجاز والى هذا مال الفراء الا ترى الى قوله تعالى لا تدخلوا بيوت
النبي الا ان يؤذن فان تكرار الاذن كان شرطا قلت انما يصح الاستثناء ثم لان حرف الالصاق يقتضي
ملصقا به وحذفه شائع لقيام الدليل عليه وهو الباء فكأنه قال الا خروجا ملصقا باذني فاما هنا فلم
يصح حذف الخروج من غير الدليل وتعذرت حقيقة الاستثناء فتعين مجازه وفي قوله انت طالق الا ان يشاء
الله تعالى بمعنى الشرط اي لو قال انت طالق بمشيئة الله تعالى او بارادته او بمحبته او برضاه لم تطلق
اصلا لانه تعليق بما لا يوقف عليه كقوله ان شاء الله تعالى وهذا لان الباء للالصاق وفي التعليق الصاق

للجزاء بوجود الشرط فحمل عليه وقال الشافعي رحمه الله الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم للتبعيض قال صاحب المحصول فيه الباء إذا دخل على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم للتبعيض خلافا للحنفية لأنا نعلم بالضرورة الفرق بين قولنا مسحت المنديل ومسحت بالمنديل في إفادة الأول الشمول والثاني التبعيض فيلزمه مسح بعض الرأس وهو أدنى ما يتناوله الاسم وقال مالك رحمه الله إنها صلة لأن المسح فعل متعد فأكد بالباء كقوله تعالى تنبت بالدهن فصار تقديره وامسحوا رؤوسكم فيلزمه مسح كل الرأس وليس كذلك بل هي للإلصاق أما التبعيض فلا يعرفه أهل اللغة كذا قال ابن جني والموضوع للتبعيض حرف من ولو كان الباء للتبعيض لتكررت الدلالة لأنه عليه وهو ليس بأصل في الكلام ولأنه لو كان للتبعيض مع أنه للإلصاق يكون مشتركا والأصل عدم الاشتراك وأما الصلة فلأن فيه إلغاء الحقيقة والحمل على فائدة غير مقصودة وهي التوكيد بلا ضرورة بل هي للإلصاق هنا كما في قوله كتبت بالقلم لكنها إذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا إلى محله فيتناول كله كقولك مسحت الحائط بيدي لأنه أضيف إلى جملته فإذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا إلى الآلة وتقديره وامسحوا أيديكم برؤوسكم أي ألصقوها برؤوسكم فلا يقتضي استيعاب الرأس لأنه غير مضاف إليه والاستيعاب من ضرورة الإضافة إليه وإنما يقتضي إلصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة فصار المراد به أكثر اليد والأصلة اليد الأصابع لما عرف والثلث أكثرها فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما زعم الشافعي رحمه الله فإن قلت قد قال الله تعالى في آية التيمم فامسحوا بوجوهكم وأيديكم وقد شرط الاستيعاب في التيمم قلت على رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله لا يشترط فيه الاستيعاب لهذا المعنى وأما على ظاهر الرواية فإنما عرفنا الاستيعاب ثمة بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فجعلت الباء صلة هنا بهذه الدلالة فصار كقول الشاعر نضرب بالسيف ونرجو بالفرج أي نرجو الفرج أو باعتبار الكتاب وهو أن الله تعالى شرع التيمم خلفا عن الوضوء بطريق التنصيف وكل تنصيف يدل على إبقاء الباقي على ما كان ولا استيعاب في الأصل فرض فكذا فيما قام مقامه وعلى للإلزام لأن حقيقة الكلمة من علو الشيء على الشيء تقول زيد على السطح ثم صار موضوعا للإلزام لأن اللزوم والوجوب من قضيته لأن ما يعلو الشيء يلزمه فقوله علي ألف درهم يكون دينا لأن حقيقة اللزوم في الدين لأن الدين يجب عليه ويلزمه إلا أن يتصل به الوديعة فنقول له علي ألف وديعة لأنه يحتمل الوديعة لأن الحفظ يجب عليه في الوديعة فإن دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء أي إذا استعملت في البيع بأن قال بعت منك هذا الشيء على ألف درهم أو بأن قال أجرتك هذه الدار شهرا على ألف درهم أو النكاح بأن قال تزوجتك على ألف درهم كانت بمعنى الباء مجازا لما بين العوض والمعوض من اللزوم والاتصال في الوجود فناسب الإلصاق فاستعير له والنكاح وإن لم يكن من المعاوضات المحضة لكنه ملحق بها من حيث إنه لا يحتمل التعليق بالشرط كالبيع والإجارة

وكذا إذا استعمل في الطلاق عندهما لأنه معاوضة أيضا إذ الطلاق فيصلح لأن يكون معوضا والمال عوضه فصار مجازا عن الباء كما في المعاوضات المحضة وعند أبي حنيفة رحمه الله للشرط حتى لو قالت المرأة لزوجها طلقني ثلاثا على ألف درهم فطلقها واحدة لم يجب شيء عليها من الألف ويكون الواقع رجعيا عند أبي حنيفة رحمه الله وعندهما يجب ثلث الألف ويكون الواقع بائنا كما لو قالت بألف درهم لأن على للتحمل حقيقة واستعمل للزوم على ما قلنا وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين ما لزمها وهو المال مقابلة بل بينهما معاقبة وهذا لأن المقابل ينقسم على ما يقابله مقابلا بلا ترتيب فيثبت العوض مع المعوض بلا ترتيب تحقيقا للمقابلة وبين الشرط والمشروط معاقبة لا مقابلة فيثبت الشرط أولا ثم المشروط وفي وجوب المال عليها بإزاء الطلاق معاقبة وذلك معنى الشرط والجزاء لا مقابلة ومعاوضة لأن أحد العوضين ليس بمال وإنما صح لزوم المال في مقابلة غير المال بالتسمية نصا فيحمل على الشرط حقيقة لأن المشروط يلازم الشرط كالمتعلق يلازم المتعلق عليه وفيه التعاقب لأن الصاعد على الشيء يكون فوق ذلك الشيء كالمتعاقبين يكون أحدهما إثر الآخر وقد أمكن العمل بحقيقة هذه الكلمة وهو الشرط في الطلاق لأن الطلاق وإن دخله العوض يصلح تعليقه بالشرط ولهذا كان من جانب الزوج يمينا حتى لا يملك الزوج الرجوع عنه قبل قبولها وإذا ثبت أن على للشرط هنا لا يجب عليها شيء من المال شرطت للزوم الألف إيقاع الثلاث والمعلق بالشرط لا يثبت إلا عند وجود كمال الشرط لأن الشرط يقابل المشروط جملة ولا يتوزع أجزاء المشروط على أجزاء الشرط لأن الشرط عبارة عن العلامة وقد جعل الكل علامة لنزول الجزاء فما لم يوجد الكل لا يثبت شيء من الجزاء ولأنه لو توزع أجزاء المشروط على أجزاء الشرط يكون فيه تقدم المشروط على الشرط وفي المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط لأن الإثباتات لا يقبل التعليق بالشرط لما فيه من تعليق المال بالخطر فحمل على المجاز وهو معنى الباء لوجود معنى اللزوم بخلاف تعليق المال بالطلاق لأن الطلاق مما يصح فيه التعليق وما ثبت في ضمن شيء لا يعطى له حكم نفسه وإنما يعطى له حكم المتضمن والدليل على أن على للشرط قوله تعالى يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا أي بشرط أن لا يشركن وقال تعالى حقيق على أن لا أقول على الله إلا الحق أي بهذا الشرط أرسلني فتم الكلام على قوله حقيق أي حقيق بالرسالة واعلم أن الشرط إيقاع الثلاث والمشروط وجوب الألف فكأنها قالت إن طلقتني ثلاثا فعلي ألف درهم وإليه أشار الشيخان شمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام البزدوي في كتابيهما فإن قلت إن كلمة على دخلت على الألف وهي للشرط فكان الطلاق مشروطا ووجوب المال شرطا قلت لما كان الكلام متحدا جعل دخولها على المال كدخولها على الطلاق كيف وقد صرح فخر الإسلام في تصنيف له في أصول الفقه بأن المال يجب عقيب الطلاق وهذا تصريح منه بأن المال مشروط ومن للتبعيض فإذا قال من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه له أن يعتقهم إلا واحدا منهم عند أبي حنيفة رحمه الله عملا بكلمة العموم والتبعيض وقالا له أن يعتقهم جميعا لأن من للبيان وقال المحققون من أهل النحو أن الأصل لها ابتداء الغاية نحو سرت من البصرة وكونها

بعضه في احدث من الدراهم وسيته في فاجتنبوا الرجس من الاوثان ومن بين فيما جاء في من ادراهم
الى هذا والى ان انتهاء الغايه وهي نقيضه من قوله سرت من البصرة الى بغداد فبغداد منتهى سيرك كما
ان البصرة مبتدا السير ولذلك استعملت في اجال الديون قال الله تعالى الى اجل مسمى ولو قال لامرأته
انت طالق الى شهر فان نوى التنجيز تطلق في الحال ويلغو اخر كلامه وان نوى التاخير تاخر الوقوع الى
مضي الشهر وان لم تكن له نيه تقع في الحال عند زفر لان الى للتاجيل وتاجيل الشي لا يمنع ثبوت اصله كتاجيل
الدين لا يمنع ثبوت اصله وعندنا لا يقع لان الى للتاخير ما يدخل عليه وههنا دخل على اصل الطلاق
فاوجب تاخيره واصل الطلاق يحتمل التاخير بالتعليق بمضي شهر فاما اصل الثمن فلا يحتمل التاخير
بالتعليق فحملت الكلمة ثمه على تاخير المطالبة فان كانت قائمه بنفسها كقوله من هذا الحائط الى هذا
الحائط لا يدخل الغايتان وان لم يكن فان كان اصل الكلام متناولا للغايه كان ذكرها لاخراج ما
وراءها فتدخل كما في المرافق وان لم يتناولها او كان فيه شك فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل
في الصوم اعلم ان من الغايات ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى فنظرة
الى ميسرة ومنها ما يدخل كقوله تعالى وايديكم الى المرافق وقوله تعالى الى المسجد الاقصى وقول القايل
حفظت القرآن من اوله الى اخره والاصل ان الغايه اذا كانت قائمة بنفسها لم يدخل لان الحد لا يدخل في
المحدود وهذا لو قال لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الحايطان في الاقرار وما لا يكون
قايما بنفسه فان كان اصل الكلام متناولا للغايه كان ذكر الغايه لاخراج ما وراءها فبقي موضع الغايه
داخله كالمرافق لان اليد اسم عند الاطلاق يتناول الجارحة الى الابط فكان ذكر الغايه لاخراج ما وراءها
وان كان اصل الكلام لا يتناول موضع الغايه او فيه شك فذكر الغايه لمد الحكم الى موضع الغايه فلا يدخل
الغايه كالليل في الصوم اذ مطلق الصوم ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف فكان ذكر
الغايه لمد الحكم الى موضع الغايه ولهذا قال ابو حنيفه رحمه الله في الغايه في الخيار انها تدخل الخيار
لان مطلقه يقتضي التابيد وكذلك في الاجال وفي الايمان في رواية الحسن عن ابي حنيفه رحمه الله تدخل
حتى لو قال لا اكلم فلانا الى شهر رمضان او قال بعت منك هذا العبد بالف درهم الى شهر رمضان فانه
يدخل لان صدر الكلام يتناوله وما فوقه فان مطلق قوله لا اكلم فلانا يتناول العمر فكان ذكر الغايه لاخراج
ما وراءها وفي ظاهر الروايه لا يدخل لان في تاخير المطالبة في موضع الغايه وفي مد الكلام وجوب
الكفارة بالكلام في موضع الغايه شكا فلا يدخل بالشك وفي قوله لفلان علي من درهم الى عشرة وقوله
لامرأته انت طالق من واحدة الى ثلث لم يدخل الغاية الثانية عند ابي حنيفه رحمه الله لان مطلق الكلام
لا يتناولها وفي ثبوتها شك وانما تدخل الغايه الاولى للضرورة لان الثانية واحد ولا يكون ثانيا قبل وجود
الاولى ووجودها بوجوبها وقالا يدخل الغايتان لان هذه الغاية لا تقوم بنفسها فلا يكون غاية ما لم يكن
موجودة ووجود العاشر بوجوبه ووجود الثالث بوقوعه فلذلك دخل العاشر والثالث وفي للظرف حقيقة
نحو زيد في الدار او تقديرا كقولك سعى في الحاجه وقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل لتمكن المصلوب

على الجذوع تمكن الشيء في المكان وعلى ذلك مسايل فان اصحابنا رحمهم الله قالوا اذا قال رجل
غصبت ثوبا في منديل او تمرا في قوصرة لزماه لانه اقر بغصب مظروف في ظرف وغصب الشيء وهو مظروف
لا يتحقق بدون الظرف فلزماه وكذا الطعام في السفينة والبر في الجوالق لكنهم اختلفوا في حذفه
واثباته في ظروف الزمان فقالا هما سواء وفرق ابو حنيفه رحمه الله بينهما فيما اذا نوى اخر النهار حتى
لو قال انت طالق في غد ونوى اخر النهار لم يصدق قضاء عندهما لانه وصفها بالطلاق في الغد والغد
اسم لكله وانما تتصف بالطلاق في كله اذا وقع الطلاق في اوله الا ترى انه اذا لم يكن له نية يقع في اول
النهار فاذا نوى اخر النهار فقد نوى تخصيص بعضه فلا يصدق قضاء كما لو قال انت طالق غدا ونوى
اخر النهار وعند ابي حنيفه يصدق قضاء لان حرف الظرف اذا سقط اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة
فيقع في اوله لتتصف بالطلاق في جميع الغد فلا يصدق في التاخير واذا لم يسقط حرف الظرف صار
الطلاق مضافا الى جزء من الغد مبهم فيكون نيته بيانا لما ابهمه فيصدقه القاضي واذا لم ينو شيئا تعين الجزء
الاول باعتبار السبق وعدم المزاحم واذا نوى اخر النهار كان تعين الجزء المنوي وهو قصدي اولى بالاعتبار
من الجزء الاول وهو ضروري وذلك مثل قوله لاصومن الدهر انه يقع على الابد ولو قال لاصومن في الدهر يقع
على صوم ساعة واذا اضيف الى مكان فقيل انت طالق في الدار او في مكة يقع الطلاق عليها حيث
ما تكون في الحال لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق فان الطلاق متى وقع في مكان فهو واقع في الاماكن كلها
وهي اذا اتصفت بالطلاق في مكان تتصف به في الاماكن كلها فالحاصل ان المكان الداخل عليه حرف
في في قولك انت طالق في مكة موجود في الحال والتعليق تنجيز فكذا في الغد في قولك انت طالق في غد فانه
ليس بموجود في الحال فالتعليق به يكون تعليقا معنى فيعمل عمل التعليق حقيقة في قولك ان دخلت الدار
فانت طالق وهذا لان الطلاق انما يتوقف وقوعه على شيء اذا كان معلقا بذلك الشيء حقيقة او معنى
اما الاول فنحو قوله انت طالق ان كلمت فلانا او اذا جاء غد فان وقوع الطلاق يتوقف على الكلام
ومجيء الغد لتعلقه بهما بحرف التعليق واما الثاني فنحو قوله انت طالق غدا فالطلاق يتوقف على مجيء
الغد وان لم يكن معلقا بحرف التعليق لانه قرن الطلاق بالغد فيقتضي حدوثه معها والغد معدوم
للحال فلا يقع الطلاق في الحال بل يتوقف وجود الطلاق الى مجيء الغد ويصير كانه قال اذا جاء غد
واما اذا عدم التعليق حقيقة ومعنى كان ارسالا للطلاق والطلاق المرسل لا يتوقف على شيء ثم في قوله
انت طالق في مكة ما علق الطلاق بالشيء لانه لم يذكر حرف التعليق ولا قرنا بالطلاق ايضا معدوما لان
مكة موجودة فعدم التعليق حقيقة ومعنى فكان ارسالا للطلاق الا ان يضمر الفعل فيصير بمعنى الشرط اي
الا ان يراد به اضمار الفعل فكانه قال انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط وتعلق الوقوع
بوجود الدخول كما هو حكم الشرط فيصدق فيما بينه وبين الله تعالى لان اللفظ يحتمله ولكنه خلاف الظاهر
فلا يصدق قضاء وقد تستعار في للمقارنة اذا نسب الى الفعل فقيل انت طالق في دخولك الدار لان
الفعل لا يصلح ظرفا ولكن بين الظرف والشرط مناسبة من حيث المقارنة فحمل في على معنى مع بحروف الصلات بقيام

بعضها مقام بعض بدليل انه لو قال ولو قال مع دخولك الدار تعلق الطلاق بدخول الدار ووقع بعد الطلاق بالشئ يقتضى وجود ذلك الشئ فلهذا اقام وقوع الطلاق من دخول الدار فصار بمعنى الشرط ومع هذا قال في الزيادات لو قال انت طالق في مشية الله او في ارادته لم تطلق كانه قال ان شاء الله تعالى لان في بمعنى الشرط فكان تعليقا بما لا يوقف عليه فلا يقع كما لو علق بمشية غايب لا يوقف عليه وكذا اخوات المشية الا في علم الله تعالى فانها تطلق لانه يستعمل في المعلوم يقال هذا علم ابى حنيفة اى معلومه فلا يصلح شرطا لانه تعليق بالموجود والشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود فان قيل لو قال في قدرة الله تعالى لم تطلق والقدرة تستعمل بمعنى المقدور فان من يستعظم شيا يقول هذا من قدرة الله تعالى قلنا المراد به اثر قدرة الله تعالى الا انه اقام المضاف اليه مقام المضاف ومثله لا يتحقق في العلم ولو قال لفلان علي عشرة دراهم في عشرة يلزمه عشرة لان الحرف لا يصلح ظرفا فيلغو الا ان ينوى به معنى مع او الواو العطف فيصرف لفظ الظرف معنى المقارنة فيلزمه عشرون ولكن يرد على هذا انه لا يلزمه عشرون لان المال لا يجب بالشك والاصل في الذمم البراءة وكذا لو قال انت طالق واحدة في واحدة يقع واحدة فان قال نويت مع وقعتا سواء كانت موطوءة او غير موطوءة وان قال عنيت الواو تطلق ثنتين ان كانت موطوءة والا فواحدة كقوله واحدة وواحدة وقال صاحب المحصول وقيل انها للسببية كما في قوله عليه السلام في النفس المومنة مائة من الابل وهو ضعيف لانه لم ينقل به احد من اهل اللغة وهذا منه عجب لانه ذكر بعد هذا جوابا عن كلام ابن جني ان كون الباء للتبعيض لا تعرفه اهل اللغة ان الشهادة على النفي غير مقبولة قلنا ان ضعف ابن جني بالدليل الذي ذكرناه فنقرر فرعها الى ذلك حروف القسم وهي الباء والواو والتاء وما وضع للقسم وسايم الله تعالى وما يودى معنى القسم وهو لعمر الله اما الباء فهي التي للالصاق وهي اصل حروف القسم لانها توصل الفعل الى اسم الله تعالى المحلوف به وتلصقه به وهي تدل على فعل محذوف فقول الرجل بالله معناه اقسم او احلف بالله قال الله تعالى يحلفون بالله ما قالوا وكذلك يجوز استعمالها في ساير الاسماء والصفات بان تقول بالرحمن بالرحيم وبعزة الله وقدرته وجلاله وكبريائه وفي الحلف بغير الله تعالى مظهرا او مضمرا بان تقول بابي او بك لا تفعلن او به لا تفعلن فلم يكن للباء اختصاص بقسم كما للواو والتاء وذكر في بعض نسخ فخر الاسلام بالقسم والتذكر واما الباء فهي التي للالصاق فلم يكن لها اختصاص بالقسم واما الواو فانها استعيرت عن الباء للقسم لما بينهما من المناسبة صورة باتحاد مخرجهما وهو ما بين الشفتين ومعنى من حيث ان الواو للجمع والباء للالصاق وفي الالصاق الجمع والباء لا صالتها تستبد عن غيرها بظهور الفعل معها ولذا جاز حلفت بالله ولم يجز احلف والله لانها انما استعيرت عن الباء توسعة لصلات القسم لا بمعنى الالصاق فلو صح الاظهار لصار مستعارا لمعنى الالصاق فكان مستعارا عاما ولا حاجة الى ذلك لان الغرض حصول الاستعانة لباب القسم لان الداعي الى التوسعة لكثرة دور القسم على السنتهم الا ترى انه اذا قال بعت منك هذا العبد والف درهم لا يصح البيع ولو كان مستعار المعنى الالصاق لصح ولانه يصير شتما احدهما الحلف

والاخر والله وهذا المعنى لا يوجد في الباء لان الفعل ثم لا جل حروف الالصاق بشرعية وبالدخول على المضمر فتقول به لا عبدنه وبك لا زورن بيتك ولا يجوز دخول الواو الا على المظهر فلا يقال وك لا نعلن وله وه لا اخرجن لينحط رتبة الخلف عن الاصل واما التاء فانها استعيرت عن الواو توسعة لصلات القسم لا بينهما من المناسبة فانهما من حروف الزوايد وتقوم التاء مقام الواو كما في التراث والتخمة وغيرهما ولما كان فرعا المعنى فرع انحطت رتبته عن الباء والواو فقيل لا يدخل الا على اسم الله تعالى ورجح لانه المقسم به غالبا فتقول تالله قال الله تعالى لاكيدن اصنامكم ولم يجز تالرحمن كما جاز والرحمن وقد روي تالافضل ترب الكعبة لانه بمنزلة اسم الله تعالى في الظهور ولا استعمال وقد تحذف حرف القسم توخيا للتخفيف فيقال الله لا فعلن كذا لكنه بالنصب عند البصريين بحذف الباء وايصال فعل القسم الى الاسم كقوله امرتك الخير فافعل ما امرت به فقد تركتك ذا مال وذا نسب وبالجر عند الكوفيين بتقدير الباء وقد ذكر في الجامع مسايل على هذا الاصل فانه قال فيه لو قال والله والرحمن لا اكلم فلانا فكلم لزمه كفارتان لان كل واحد من الاسمين يصلح يمينا والواو للعطف ولو قال والله الرحمن يكون يمينا واحدة لانه اجرى الثاني مجرى النعت للاول وكذا لو قال والله الله لا اكلمك فكلمه فعليه كفارة واحدة لان الثاني لا يصلح صفة لنفسه ولم يذكر حرف العطف فكان تاكيدا وكذا لو قال والله العزيز الحكيم لا اكلمك فعليه كفارة واحدة ولو قال والله والعزيز والحكيم لزمه ثلث كفارات واما ايم فاصله عند الكوفيين ايمن وهو جمع يمين وعند البصريين هي كلمة وضعت للقسم لا اشتقاق لها مثل صه ومه وبخ بخ كلمة يقال عند المدح والرضا بالشيء والهمزة للوصل ولهذا توصل اذا تقدمه حرف نحو وايم الله ولو كان لبناء صيغة الجمع لما سقطت عند الوصل كقولك بنحت على اكلب واما لعمر الله فلام فيه للابتداء والعمر بالفتح والضم البقاء الا ان الفتح اغلب في القسم حتى لا يجوز غيره والمعنى كبقاء الله اقسم به فيصير تصريحا بمعنى القسم فيكون قسما كقوله جعلت هذا العبد ملكا لك بالف درهم فانه بيع لتصريحه بمعنى البيع فكذا هذا ومن هذا القبيل اسماء الظروف وهي مع وقبل وبعد وعند ومع للمقارنة حتى لو قال لامراته انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة يقع ثنتان سواء دخل بها او لم يدخل بها لان مع للقران فتوقفا لانه دل على الثانية بحقيقة المراد فوقعتا وقبل للتقديم حتى لو قال لامراته انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال ولو قال لها وقت الضحى انت طالق قبل غروب الشمس تطلق للحال لان القبلية لا تقتضي وجود ما بعدها قال الله تعالى آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فوجد الايمان قبل الطمس ولا يتوقف على وجوده بعد بخلاف ما لو قال قبل غروب الشمس فانها لا تطلق الا مع غروب الشمس ولو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة ولو قال قبلها واحدة تقع ثنتان وبعد للتاخير وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل حتى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة تطلق ثنتين ولو قال بعدها واحدة وقعت واحدة والاصل ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده واذا لم يقيد كان صفة لما قبله تقول جاءني زيد قبل عمرو اقتضى سبق زيد واذا قلت جاءني زيد قبله عمرو اقتضى

سبق عمرو ولو ايقاع الطلاق في الماضي ايقاع في الحال لكونه واقعا في الحال غير مالك له سابقا والواقع
في الماضي واقع في الحال فثبت ما في وسعه لا ما ليس في وسعه فالقبلية في قوله انت طالق واحدة
قبل واحدة صفة للاولى فتبين بها فلا يقع الثانية لفوات المحلية وفي قوله قبلها واحدة صفة
للثانية فاقتضى ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى في الحال والايقاع في الماضي ايقاع في الحال
ايضا فيقترنان فيقعان والبعدية في قوله بعده واحدة صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال و
ايقاع الثانية قبلها فيقترنان فيقعان وفي قوله بعدها واحدة صفة للاخرى فتبين بالاولى ويلغو
الثانية لفوات المحلية وعند للمحض فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان للمحض ثلثه على
الحفظ دون اللزوم والوقوع عليه الا ان يقول دين وعلى هذا قلنا اذا قال للموطوءة انت طالق كل
يوم ولم يكن له نية طلقت واحدة عندنا خلافا لزفر رحمه الله ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم او في كل
يوم تطلق في كل يوم واحدة حتى تطلق ثلثا في ثلاثة ايام ولو قال انت علي كظهر امي كل يوم يكون ظهارا
واحدا ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم او في كل يوم يتجدد انعقاد ظهار لمجيء كل يوم لانه اذا لم يذكر كلمة
الظرف يكون الكل ظرفا واحدا فلا يثبت الا واحدا وان تكررت الايام واذا ذكر كلمة الظرف ينفرد كل يوم
بكونه ظرفا وانما يتحقق ذلك اذا تحقق طلاق او ظهار في كل يوم ومن هذا الجنس الفاظ الاستثناء واصل
ذلك الا والاستثناء من جنس البيان لانه بيان تغيير فنسائله نذكره في باب البيان ان شاء الله تعالى
وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء اصله ان يكون وصفا يتبعه اعراب ما قبله تقول له علي درهم
غير دانق بالرفع يلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق ولو قال بالنصب كان
استثناء فيلزمه درهم الا دانقا اي ينتقص من الدرهم دانق ولو قال لفلان علي دينار غير عشرة
دراهم بالرفع يلزمه دينار تام ولو قال غير عشرة بالنصب فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله لان الجنسية
صورة ومعنى شرط لصحة الاستثناء عنده والدرهم لا يجانس الدينار صورة وان كان يجانسه معنى وعند
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ينتقص من الدينار قيمة عشرة دراهم لصحة الاستثناء لانه يجانسه
معنى وهو كاف لصحة الاستثناء عندهما لما يأتي في بابه ان شاء الله تعالى وانما ذكر فخر الاسلام وما يقع
من الفصل بين البيان والمعارضة نذكر في باب البيان ان شاء الله تعالى لان محمدا يعمل في هذه المسئلة
بطريق المعارضة وهما بطريق البيان بيانه ان الاستثناء المتصل يعمل بطريق البيان عندنا وبطريق
المعارضة عند الشافعي رحمه الله والمنفصل يعمل بطريق المعارضة عند الكل فعند محمد يعمل في هذه
الصورة بطريق المعارضة لعدم المجانسة كما اذا استثنى الثوب من الدينار فيكون الاستثناء منفصلا
ولا تنافي لجواز ان يجب عليه دينار ولا يجب عليه عشرة دراهم وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
بطريق البيان لوجود المجانسة عندهما وسوى مثل غير ولهذا ذكر في الجامع لو قال ان كان في يدي من الدراهم
الا ثلثة او سوى ثلثة او غير ثلثة فجميع ما في يدي صدقة وفي يده اربعة دراهم او خمسة دراهم فلا شيء
عليه لان شرط حنثه ان يكون في يده غير الثلثة ما يطلق عليه اسم الدراهم ولم يوجد لان اسم الدراهم لا ينطلق

على الدرهم والدرهمين ولو قال ان كان في يدي من الدراهم الا ثلثة دراهم والمسئلة بحالها لزمه ان
يتصدق بذلك كله لان شرط حنثه ان يكون في يده غير الثلثة ما يكون من الدراهم والدرهم والدرهمان
من الدراهم ومنها حروف الشرط وهي ان واذا واذا ما ومتى ومتى ما وكلما ومن وما وانما لم يذكر كل في
حروف الشرط لانه اسم يليه دون الفعل والشرط هو العلامة وانما سميت الفاظ الشرط لاقترانها بالفعل
الذي هو شرط الحنث اي علامته لان الجزاء انما يتعلق بما هو على خطر الوجود وهو الفعل لا بالاسم الذي
لا خطر فيه وقوله تعالى ان امرؤ هلك وان امرأة خافت على اضمار فعل يفسره الظاهر وقد عدها البعض من
الفاظ الشرط لان الفعل يليه ثم الاسم الذي يدخل عليه كل مثل كل امرأة اتزوجها وذلك الفعل يصير
في معنى الشرط حتى لا ينزل الجزاء الا بوجوده وان اصل فيها وما وراءها ملحق بها ولهذا ذكرت حروف
الشرط وان كان اذا ومتى وكلما من الاسماء لان الاصل فيها ان وهو حرف وانما يدخل على امر معدوم على
خطر ليس بكائن لا محالة اما الوضع ولان الجزاء لما وجب فيه ان يكون غير واقع وجب ان يكون الشرط
كذلك لان الجزاء معلول ولا يصح ان يكون العلة واقعة والمعلول غير واقع تقول ان زرتني اكرمتك ولا تقول
ان جاء غد اكرمتك لانه لا خطر في الغد ولذا يقبح ان احمر البسر كان كذا او ان طلعت الشمس الا ان في اليوم
المغيم وسواء صح فهم ان مات فلان كان كذا مع ان الموت كائن لا محالة على ان وقته غير معلوم وانه ان
يمنع العلة عن الحكم اصلا حتى يبطل التعليق اي اثر الشرط لا ان ينعقد العلة في حق الحكم اصلا الى ان يبطل
التعليق بوجود الشرط ثم ينقلب ما ليس بعلة وهذا بناء على ان التعليقات ليست باسباب عندنا
خلافا للشافعي رحمه الله لما سيأتي تقريره في موضعه ان شاء الله تعالى فاذا قال ان لم اطلقك فانت
طالق فانها لم تطلق حتى يموت احدهما ثم ان مات الزوج تطلق قبيل موته بساعة لان الشرط عدم فعل
التطليق منه وذا انما يتحقق بالياس عن الحيوة فاذا قرب موته على وجه لا يسع فيه انت طالق ويسع
فيه انت فقد فات البر وهو التطليق فوجد الشرط وهو عدم التطليق فتطلق ثلثا وان لم يدخل بها
فلا ميراث لها لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق
عليها قبيل موته باختياره وهو ترك التطليق فصار فارا وان ماتت المرأة تطلق قبيل موتها بساعة
لطيفة لا يسع فيها كلمة التطليق وفي النوادر لا تطلق بموتها لان الياس انما يحصل بموتها لان
قبل موتها يتصور التطليق من الزوج فوجد الشرط عند انتفاء محل الطلاق بخلاف الزوج
فانه كما اشرف على الهلاك وقع الياس عن فعل التطليق منه والصحيح ان موتها كموته لانها لما
اشرفت على الموت فقد بقي من حيوتها ما لم يسع التكلم بالطلاق وذلك القدر من الزمان صالح
لوقوع المعلق فوجد الشرط والمحل باق فيقع والمعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط حكما لا حقيقة
فلا يشترط فيه ما يشترط في حقيقة الارسال فلا جرم يقع المعلق وان كان لا يقدر على ارسال الطلاق
في هذه الساعة اللطيفة الا ترى ان المجنون اذا علق الطلاق او العتاق بالشرط ثم وجد الشرط وهو
مجنون يقع المعلق وان لم يتصور منه ارسال الطلاق والعتاق في هذه الحالة فكذا هذا ولا ميراث

للزوج منها لانها بانت قبل الموت فلم يبق بينهما زوجية عند الموت وهي شرط التوريث واذا عند
نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى اى تستعمل
للشرط مرة ولا تستعمل له اخرى واذا جوزى بها يسقط الوقت عنها كانها حرف شرط وهو قول ابى حنيفة
رحمه الله وعند نحاة البصرة هي للوقت باعتبار اصل الوضع وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت
عنها مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال مع ان المجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام
كقولك متى القاك ومع هذا لا يسقط عنها حقيقة والمجازاة باذا غير لازمة بل هي جائزة فاولى ان
لا يسقط عنها معنى الوقت وهو قولهما حتى اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق
عنده ما لم يمت احدهما مثل قوله ان لم اطلقك وعندهما يقع كما فرغ مثل متى لم اطلقك فانت طالق وهذا
اذا لم يكن له نية اما اذا نوى الشرط او الوقت فكما نوى لهما ان اذا اسم للوقت المستقبل ويعرف بالياء
فيه معنى الخطر فقال ايتك اذا اشتد الحر ولهذا يجوز ان اشتد الحر لان الشرط يقتضي خطرا وترددا بين ان
يكون وبين ان لا يكون واذا تستعمل فيما هو كائن كقوله تعالى اذا الشمس كورت واذا السماء انفطرت
او منتظر لا محالة يقول اذا احمر البسر كان كذا وتستعمل في جواب الشرط قال الله تعالى وان تصبهم سيئة
بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون معناه فهم يقنطون واذا كان داخله في الكائن لم يكن منهما اى لم يكن
على خطر الوجود فلم يكن للشرط لان الشرط يعتمد الابهام والتردد الا انه قد يستعمل في الشرط مجازا
مع قيام معنى الوقت كمتى فصار الطلاق مضافا الى وقت خال عن ايقاع الطلاق عليها فيه فكما سكت
فقد وجد ذلك الوقت فتطلق ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس حتى لو قامت
من مجلسها لا يخرج الامر من يدها كما لو قال متى شئت بخلاف ان شئت ولان اذا يستعمل للوقت
كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب وتستعمل للشرط الخالص كقوله استغن
ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل معناه ان تصبك بدليل دخول الفاء في تجمل وذا مخصوص
بان ولا تدخل في متى وكون الخصاصة على خطر الوجود وليست بكائنة ولا مما ينتظر لا محالة واذا ثبت
الوجهان فيه اذا على التعارض اعني معنى الوقت ومعنى الشرط الخالص فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق
حتى يموت احدهما وان حمل على الوقت يقع الطلاق في الحال فلا يقع الطلاق بالشك ففي قوله انت طالق اذا
شئت قد صارت المشيئة اليها بيقين فان اريد به الوقت لا يخرج الامر من يدها بالقيام وان اريد به
الشرط يخرج الامر من يدها بالقيام فلا يخرج الامر من يدها بالشك واذا ما مثل اذا وهي للوقت
المبهم في اصل الوضع ولكن لما كان الفعل يليها جعل للشرط ولزم في باب المجازاة وجزم بها مثل ان
ولكن مع قيام معنى الوقت فوقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك عقيب
اليمين لوجود وقت لم يطلقها فيه بعد كلامه وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس وقد مر مباحث كلما
ومتى وما في الفاظ العموم ولو للشرط تقول لو جئتني لاكرمتك الا ان ان يجعل الفعل للاستقبال وان
كان ماضيا ولو يجعل للمضي وان كان مستقبلا وزعم الفراء ان لو يستعمل في الاستقبال كان كذا ذكر

فلهم

صاحب المفصل وروى عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار لان لو
تفيد معنى الترتب فيما يقترن به فكان بمعنى الشرط ولو قال انت طالق لولا صحبتك او انت طالق لولا
دخولك الدار انها لا تطلق لانها من معنى الشرط لان قوله انت طالق موجب وقد امتنع باعتبار وجود
الصحبة او الدخول فعمل عمل الشرط في المنع ولان كان الشرط في الحقيقة هو المعدوم على خطر الوجود وهنا
الصحبة موجودة ولكن الشرط ما لولاه لتحقق الحكم فقد وجد هنا وذكر محمد رحمه الله في السير الكبير
بابا بناه على معرفة هذه الحروف التي ذكرنا اذا قال راس الحصن آمنوني على عشرة من اهل الحصن ففعلناه
وقع عليه وعلى عشرة سواه والخيار في تعيينهم اليه ولو قال امنوني وعشرة او فعشرة او ثم عشرة فكذلك
الا ان الخيار في تعيين العشرة الى من امنهم لان المتكلم عطف امانهم على امان نفسه فاقتضى المغايرة ولم يشترط
لنفسه في امانهم شيئا فلم يكن له الخيار بخلاف الاول لانه شرط ذلك لنفسه بكلمة تنبئ عن الاستعلاء فيقتضي
ان يكون مستعليا عليهم ولا ذلك الا ان يكون الولاية اليه ولو قال بعشرة فمثل وعشرة ولو قال آمنوني
في عشرة فهو احد العشرة والخيار الى الامام في التسعة لا اليه لانه ما شرط لنفسه شيئا في امان من ضمهم الى
نفسه ولو قال امنوا الى عشرة وقع على عشرة لا غير ولراس الحصن ان يدخل نفسه فيهم لانه اذا صار معهم
آمنا بسببه فاولى ان يصير آمنا والخيار فيهم اليه لان الامان انما يكون لاجله ان لو كان الخيار اليه
وكيف سؤال عن الحال فان استقام والا بطل تقول كيف زيد اى اصحيح هو ام سقيم ولذلك قال
ابو حنيفة رحمه الله في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع ويلغو قوله كيف شئت لانه لا حال للحرية
فلا تتعلق بمشيئته وعندهما المشيئة اليه في المجلس ولا يعتق ما لم يشأ كقوله ان شئت وفي الطلاق
يقع الواحد ويبقى الفضل في الوصف اى البائن والقدر اى الثلث مفوضا اليها بشرط نية الزوج
اعلم انها اذا كانت غير المدخول بها تطلق واحدة ويلغو آخر كلامه وان دخل بها وقعت واحدة رجعية
في الحال ثم المشيئة اليها في صفة البينونة او جعل الواقع ثلثا ان نوى الزوج لان للطلاق احوالا فانه
بائن ورجعي والبينونة نوعان غليظة وخفيفة وهذا لان عنده موقع الواحد يملك ان يثلثه وان
يجعل الرجعي بائنا فاذا كان مالكا لذلك عنده ملك تفويضه اليها وقالا ما لا يقبل الاشارة فحاله
ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل بتعلقه اى ما لا يتاتى فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق
والعتاق يرجع الكلام الى الاصل اى اصل الطلاق لتعذر حملها على السؤال عن الحال فلذلك
لا يكون قبل وجود الاصل ولو لم يحملها على الاصل لاحتجنا الى الغائها فلا يقع شيء ما لم تشأ في
المجلس وتراعى نيته مشيئتها على نية الزوج وكم اسم للعدد الواقع فاذا قال انت طالق كم شئت
لم تطلق ما لم تشأ ويتعلق اصل الطلاق بمشيئتها لان المشيئة واقعة في نفس الواقع لان العدد
هو الواقع فقد علق جميع الاعداد بمشيئتها وانما يصير جميع الاعداد معلقا بمشيئتها اذا تعلق اصل
الطلاق بها ويتوقف ويتوقف المشيئة بالمجلس لانه ليس فيها ما ينبئ عن الوقت وحيث واين اسمان
للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ ويتوقف مشيئتها بالمجلس

لانه ليس فيهما منع الوقت حتى تقتضي عموم الاوقات بخلاف اذا شئت ومتى شئت لانهما يجريان في
الاوقات كلها فلها ان تشاء في المجلس وبعده اللفظ المذكور بخلاف الذكور مطلقا يتناول الذكور
والاناث عند الاختلاط خلافا لبعض اصحابنا وبعض الشافعية ولا يتناول الاناث المفردات
اتفاقا وان ذكر بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة لان دخول الاناث ثمه بطريق التبعية و
ذا يليق بهن لا بالذكور وقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات لتطييب قلوبهن لانهن شكون الى النبي عليه
السلام تطليبهن التخصيص بالذكر فيبطل تشبث الآخر به ظانا ان المسلمين لو تناول الزينبين لكان
ما بعده تكرارا حتى قال محمد رحمه الله في السير اذا قال آمنوني على بني وله بنون وبنات ان الامان يتناول
الفريقين ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده ولو قال على بني وليس له سوى البنات
لا يثبت الامان لان الاسم لا يتناول الاناث المفردات ولهذا قال محمد رحمه الله وهو رواية
عن ابي حنيفة رحمه الله اذا اوصى لبني فلان وفلان ابو الذكران والاناث فالوصية للكل لان
البنين يتناول البنات المختلط بالبنين كالاخوة يتناول الاخوات المختلط بالاخوة قال الله
تعالى وان كانوا اخوة رجالا ونساء فقد ذكر في الكشاف المراد بالاخوة الاخوة والاخوات تغليبا
الحكم المذكور وانما للحصر حكاه ابو علي الفارسي في الشيرازيات عن النحاة ولان الا للاثبات وما
للنفي فيجب كذلك عند التركيب لان الاصل عدم التغيير ولا يقتضي لزا اثبات غير المذكور وما نفي المذكور
انما قاله عكسه واحتج المخالف بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ومن
ليس كذلك فهو مؤمن اجماعا والجواب انه محمول على المبالغة اي انما الكاملوا الايمان الذين من صفتهم
كيت وكيت واما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان او مجازا ومنه سمي القصر صرحا
لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية والصريح الخالص من كل شيء ويقال فلان صرح بكذا اي اظهر
ما في قلبه لغيره من محبوب او مكروه بابلغ [illegible] الظاهر بانضمام كثرة الاستعمال الية
وهو كقوله انت حر وانت طالق وبعت واشتريت ووهبت لظهور المراد بهذه الالفاظ بواسطة
كثرة الاستعمال وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة اي
النية فعلى اي وجه اضيف الى المحل من نداء او وصف كان موجبا للحكم حتى اذا قال يا حرة او يا طالق
او حررتك او طلقتك يكون انتقاعا نوى او لم ينو كما لو قال انت حر او انت طالق لان عينه قام مقام
معناه في ايجاب الحكم لكونه صريحا فيه عن النية واما الكناية فما استتر المراد به ولا يفهم
الا بقرينة حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضمير فان المراد لا يفهم بها بدون القرينة فان هو لا يفهم
بنفسه بل باسم ذاسم الاشارة لانه اخرى وهذا لان الضمير عبارة عن الاسم المتقدم للاشارة الى المتكلم
او المخاطب او الى غيرهما بعد سبق ذكره فلا يفهم المراد منه بلا قرينة ومن هذه الكناية اخذت الكنى
فان الرجل معروف باسمه العلم والاسم الصريح لكل شخص ما جعل علما له ثم يكنى عنه بالنسبة الى ولده
ويقال فلان ابو فلان لزيادة وهي معرفة ولذلك الكنية حقيقة وليست بمجاز عن اسم العلم لانه لا اتصال

بينهما فعلمت ان الكناية قد تكون بالحقيقة وقد تكون بالمجاز اخذت من قولهم كنيت وكنوت قال
واني لاكنو عن قذور بغيرها واعرب احيانا بها فاصارح وحكمها ان لا يجب العمل بها الا بالنية او ما
يقوم مقامها من دلالة الحال لتردد في المراد بها فلا يجب الحكم بها ما لم يزل ذلك التردد بدليل يتصل بها
ولهذا سمي المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية لما فيه من التردد لاحتمال الحقيقة وغيرها وكنايات الطلاق
سميت بها مجازا حتى كانت بوائن الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة اعلم ان الفقهاء يسمون
لفظ البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجازا لا حقيقة لانها معلومة المعاني غير مستترة المراد
ولكن باعتبار معنى التردد فيما يتصل به هذه الالفاظ لاحتمال ان يراد بالبينونة من جهة الخيرات او من
جهة القرابة او من جهة النكاح شابهت الكنايات فسميت بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الى نية الطلاق
فاذا زال التردد بنية الطلاق وجب العمل بموجبها من غير ان يجعل كناية عن الصريح ولذلك يقع الطلاق
البائن لان لهذه الالفاظ تاثيرا في انقطاع النكاح ومعلوم ان ما يكون كناية عن غيره فانما يعمل كعمل ما
جعل كناية عنه ولفظ الطلاق لا يوجب البينونة بنفسه فعلم انها عوامل بحقائقها وانما يكون هذا الاسم
على اصل الشافعي رحمه الله حقيقة لهذه الالفاظ لان الواقع بها رجعي عنده الا في قول الرجل اعتدي
واستبرئي رحمك وانت واحدة اعلم ان قوله اعتدي كناية لاحتماله وجوها مختلفة اذ حقيقته الاعتداد
للحساب فيحتمل ان يراد به عد نعم الله تعالى ونعم الزوج وغير ذلك ولا اثر لذلك في قطع النكاح ويحتمل
ان يراد به عد الاقراء فاذا نوى الاقراء وهو لا يعتد الا من النكاح وقد ورد الطلاق بهذه النية وقع
الطلاق به بعد الدخول اقتضاء لان الامر بالاعتداد لا يصح بدون الطلاق والطلاق يعقب الرجعة
وان كان قبل الدخول وقع به الطلاق عند النية باعتبار انه مستعار عن الطلاق لان الطلاق سبب
الاعتداد فاستعير الحكم وهو الاعتداد لسببه وهو الطلاق فلذلك كان رجعيا فان قلت ما ذكرت
غير صحيح لوجوه احدها انه لو جعل مستعارا من الطلاق فلا يخلو اما ان جعل مستعارا عن قوله انت طالق
او مطلقة او طلقتك او طلقي لا يجوز الاول والثاني والثالث للاختلاف في الصيغة لان قوله اعتدي
امر والاول والثاني ليسا بفعل والثالث وان كان فعلا فليس بامر ولا بد للاستعارة من الاشتراك في
الصيغة فان نظيره قوله وهبت ابنتي منك وزوجت ابنتي منك وقوله انت حر وانت طالق كيف تطابقا
صيغة وكذا الرابع لانه لو قال لها طلقي لا يقع الطلاق بمجرد هذا اللفظ وثانيها ان الطلاق قبل
الدخول ليس سببا لوجوب العدة لعدم وجوبها عليها بالنص فلا تصح الاستعارة وان كان سببا
فاستعارة المسبب للسبب لا تجوز كما مر وهو الوجه الثالث قلت يجعل مستعارا عن قوله كوني طالقا فقد
صرح في الفتاوى انه اذا قال لها تطلقي باين او طلقي شئت فانها تطلق من غير نية والطلاق سبب لوجوب
العدة بالنظر الى الاصل اذ النكاح شرع للتوالد والتناسل فكانت شرعيته للدخول لا للطلاق
فتطليقها قبل الدخول مما يكون من العوارض والعوارض غير داخلة في القواعد واستعارة المسبب
للسبب انما لا تجوز اذا لم يكن مختصا به اما اذا كان مختصا به فيجوز لانه حينئذ يصير كالعلة والمعلول وهذا

لانه انما لا يجوز استعارة الطلاق للعتاق والنكاح للبيع لانه كما يثبت به ملك المتعة يثبت
بالهبة والارث والوصية والاستيلاد فلم يكن لملك المتعة اختصاص بالبيع وكذلك زوال ملك
المتعة كما يثبت بالعتاق يثبت بالرضاع والمصاهرة والارتداد فلا يجوز استعارة الحكم للسبب
في مثل هاتين الصورتين لتزاحم الاسباب وعدم الاختصاص المجوز للاستعارة فاما اذا وجد الاختصاص
فيجوز استعارة المسبب للسبب كما قال الله تعالى اعصر خمرا اى عنبا اذ لا بد للخمر من العنب عندنا فهي
الخمر ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد على اختلاف فيه فكذلك هنا لا تصور للعدة بدون الطلاق
نظرا الى الاصل فوجد الاختصاص المجوز للاستعارة فيجوز وكذلك قوله استبرئي رحمك يحتمل لان معناه
اطلبي براءة رحمك فجاز ان يكون البراءة للوطء وللتزوج بزوج آخر فيثبت الطلاق عند نيته بعد الدخول
اقتضاء وقبل الدخول مستعارا محضا كما مر في اعتدي اذ هو تصريح بموجب له عند لا فاخذ حكمه وقد
صح ان النبي عليه السلام قال لسودة اعتدي ثم راجعها وقال لحفصة اعتدي ثم راجعها فكان المنقول الذي
بينا مؤيدا بهذا النص الاصلي فان قلت اذا ثبت الرجعة بالسنة في قوله اعتدي فينبغي ان يثبت
بغيره من الالفاظ بالقياس لان الكل كناية قلت ثبوت البينونة في ساير الكنايات على وفاق القياس
لان قوله بائن يقتضي البينونة بنفسه وكذا البتة وغيرها وعدم ثبوت البينونة هنا بالنص على خلاف
القياس فيقتصر على مورده ولا يتعدى عنه الا اذا كان في معناه من كل وجه ح يثبت دلالة كما في قوله
استبرئي رحمك وكذلك قوله انت واحدة يحتمل ان يكون نعتا لمصدر محذوف اى انت ذات تطليقة
واحدة بحذف اولا المضاف الذي هو ذات ثم حذف الموصوف الذي هو تطليقة كذا في المقتصد
ويحتمل صفة للمراة اى واحدة عند قومك اى منفردة عندي ليس لي معك غيرك او واحدة في نساء العالم
في الجمال والمال والكمال فاذا زال الابهام بنية الطلاق كان دلالة على صريح الطلاق والصريح معقب
للرجعة لا عاملا بموجبه اذ موجبه التوحد وهو لا ينبئ عن الوقوع فضلا عن الرجعة ولان الاصل في الكلام
الصريح مع الكناية قصور فظهر بهذا التفاوت فيما يدرا بالشبهات اعلم ان الاصل في الكلام
الصريح لان الكلام وضع للافهام والصريح هو التام في الاعلام فاما الكناية ففيها قصور باعتبار
الاشتباه فيما هو المراد فظهر هذا التفاوت فيما يدرا بالشبهات ولهذا قلنا ان ما يسقط
بالشبهات لا يثبت بالكنايات حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ
الصريح كالزنا والسرقة لا يستوجب العقوبة لان الكلام للافهام وضع ولله علم نصب وانما يعمل
بالكنايات للحاجة فصارت بمنزلة الضرورات التي يؤتى بها عند الحاجة ولهذا لا يجب حد القذف الا
بصريح الزنا حتى لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال له آخر صدقت لا يحد المصدق لان ما تلفظ به كناية
عن القذف لاحتمال مطلق التصديق وجوها مختلفة فانه كما يحتمل التصديق في الزنا يحتمل ان يريد به
صدقت قبل هذا فلم كذبت تقذف هذا وكذا اذا قال لغيره لست بزان يريد التعريض بالمخاطب لم يحد
لانه ليس بتصريح في النسبة الى الزنا وكذا في كل تعريض لا يجب الحد فان قلت لو قذف رجل رجلا

بالزنا فقال له رجل آخر هو كما قلت حد هذا الرجل وهذا تعريض قلت كاف التشبيه توجب العموم في
المحل الذي يحتمل حتى قلنا في قول علي كرم الله وجهه انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية ليكون دماؤهم
كدمائنا واموالهم كاموالنا انه يجري على العموم فيما يسقط بالشبهات وفيما يثبت مع الشبهات فهذا
الكاف ايضا يوجب العموم لانه حصل في محل يحتمله فكان نسبة له الى الزنا قطعا بمنزلة كلام الاول
كما هو موجب العام عندنا ونفرق بين الظاهر والصريح بان الظهور في الصريح اتم بانضمام كثرة
الاستعمال اليه بخلاف الظاهر وبين الكناية والمجاز بانه لا جواز للمجاز بلا اتصال صورة او معنى كما
مر ويكنى عن الحبشي بابي البيضاء وعن الضرير بابي العيناء ولا اتصال بينهما ولان الحقيقة تترك في موضع
الكناية مع ما كني له ولا تراد الحقيقة عند ارادة المجاز بل تنتفي الحقيقة عند ارادة المجاز وبيانه في كثير
الرماد عند ارادة الجود فان كثرة الرماد يفهم مع ما يلزمه من الجود فانه اذا كان كثير الرماد كان كثير الطبخ
وكان كثير الاضياف وكان جوادا فيراد كثرة الرماد لا لذاته ولكن لاثبات الجود واذا قلت فلان
اسد لا يفهم منه الهيكل المخصوص اصلا بل تنتفي لما انتقل عن موضعه الاصلي الى موضع المجاز وفي الكناية
ما انتقل عن موضعه الاصلي بل يثبت اللوازم بواسطة ثبوته فكانا في طرفي نقيض والحاصل ان
الكناية ما استتر المراد به وهذا الاستتار يجوز ان يكون في موضع الحقيقة وجاز ان يكون في موضع المجاز
والصريح هو البين في الظهور فجاز ان يكون المجاز صريحا جليا كقول علي كرم الله وجهه اسد الله وجاز ان يكون
خفيا كما في كثير من المجاز وبين الخفي والكناية بان الخفي ما خفي مراده بعارض غير الصيغة ولا خفاء في ذاته
كاية السرقة فانها ظاهرة في ذاتها ولكن الطرار اختص باسم لاجل خفي المراد بهذا النص في حقه واما الكناية
فقد لا يكون مفهوم المعنى بنفسه كهاء المغايبة **بيان القسم الرابع** اما الاستدلال بعبارة النص فهو
العمل بظاهر ما سيق الكلام له واريد به قصدا ويعلم قبل التامل ان ظاهر النص متناول له واما الاستدلال
باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه
حتى لا يفهم بنفس الكلام في اول ما قرع سمعه من غير تامل فسميناه اشارة ونظيره من المحسوسات ان من
نظر الى شيء يقابله فراه وراى مع ذلك غيره يمنة ويسرة باطراف عينيه من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنظر
وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشارة فتحا له قصدا وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق
لاثبات النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء اعلم ان الثابت بعبارة هذا النص وجوب نفقتها على
الوالد فان الكلام سيق لذلك والثابت بالاشارة ان نسبة الولد الى الاب لانه نسب الولد اليه بحرف اللام
المقتضي للاختصاص فيكون دليلا على ان المختص بالنسب هو الوالد وان للاب ولاية حق التملك في مال الابن
فان له اضافة بحرف اللام دليل الملك كما يضاف العبد الى سيده فيقال هذا العبد لفلان واليه اشار رسول
الله صلى الله عليه وسلم بقوله انت ومالك لابيك وانه لا يعاقب بسببه اى لا يقتل قصاصا بقتله ولا يحد
بوطء جاريته وان علم حرمتها لانه نسب اليه بلام الملك فلا يستوجب العقوبة بسببه كالمالك بمملوكه وان
الاب يتفرد بتحمل نفقة الولد ولا يشاركه فيها احد كنفقة عبده لا يشاركه فيها احد لانه اوجب النفقة عليه

بمعنى النسبة ولا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا لا يشاركه احد في حكمها وهو ان الولد اذا كان غنيا
والاب محتاجا لم يشاركه الولد احد في نفقة الاب للنسبة بلام الملك وفي قوله تعالى وعلى الوارث
مثل ذلك دليل على وجوب نفقة ساير القرابات غير الولاد خلافا للشافعي رحمه الله فالوارثة في الاصل
باعتبار القرابة فيتناول الاخ والعم وغيرهما بعمومه اذ كل واحد منهما يسمى وارثا وبينا وهم معناه ايضا
لانه اشتق من الارث اي من يأخذ الارث وفيه اشارة الى ان النفقة على الاقارب سوى الولاد تقدر
بقدر الميراث حتى ان نفقة الصغير على الام والجد يجب اثلاثا لان الوارث اسم مشتق من الارث
كالزاني والسارق من الزنا والسرقة فيجب بناء الحكم على معناه وفي قوله تعالى رزقهن وكسوتهن اشارة
الى ان اجر الرضاع مستغني عن التقدير بالكيل والوزن وانما يعتبر فيه المعروف فيكون دليلا لابي حنيفة رحمه
الله في جواز استيجار الظئر بطعامها وكسوتها وقوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم
واموالهم فالاية سيقت لبيان استحقاق سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين لانها نزلت لبيان هذا الحكم
على سبيل التفسير لما سبق من اول الاية وهو قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله الى قوله
تعالى للفقراء المهاجرين وقوله للفقراء بدل من قوله لذي القربى والمعطوف عليه باعادة اللام كقوله تعالى للذين
استضعفوا لمن امن منهم وهم المهاجرون والذين تبوءوا الدار والايمان وهو معطوف على المهاجرين والذين
جاءوا من بعدهم عطف على المهاجرين ايضا وهم الذين هاجروا من بعد وفي الاية اشارة الى زوال املاكهم عما خلفوا
بمكة لاستيلاء الكفار عليها فانه سماهم فقراء مع اضافة الديار والاموال اليهم والفقير حقيقة من لا يملك
المال لا من بعدت يده عن المال لان الفقير ضد الغني والغني حقيقة من يملك المال لا من قربت يده من المال كالمكاتب
ليس بغني حقيقة وان كان في يده اموال حتى لا يجب عليه الزكوة ويحل له اخذ الزكوة وابن السبيل غني حقيقة
وان بعدت يده عن المال لقيام ملكه حتى وجبت الزكوة عليه ومطلق الكلام محمول على حقيقته وهذا حكم ثابت
بصيغة الكلام ولكن لما لم يتبين ذلك الا بالتامل سميناه اشارة ولهذا اختلف العلماء فيه لاختلاف فهمهم في التامل
ولهذا قيل الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية من الصريح وهذا الفرق بين الظاهر والاشارة فانهما وان
استويا من حيث ان الكلام لم يسق لهما الا انهما افترقا باعتبار ان الاشارة قد تكون خفية فيحتاج الى
التامل بخلاف الظاهر وقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا فالثابت بالعبارة بيان المنة للوالدة على
الولد لان اول الاية وهو قوله تعالى ووصينا الانسان بوالديه احسانا حملته امه كرها ووضعته كرها
يدل على ذلك وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر لانه ثبت ان مدة الفصال حولان لقوله تعالى وفصاله
في عامين فيبقى للحمل ستة اشهر ولهذا خفي ذلك على اكثر الصحابة واختص بفهمه ابن عباس فقد روي ان رجلا
تزوج امراة فولدت لستة اشهر فهم عثمان برجمها فقال ابن عباس اما انها لو خاصمتكم لخصمتكم قال
الله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال وفصاله في عامين فاذا ذهب للفصال عامان لم يبق للحمل الا
ستة اشهر فدرأ عثمان عنها الحد وقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الى قوله تعالى وكلوا
واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل فالثابت

بالعبارة اباحة الاكل والشرب والجماع في جميع الليل وانتساخ ما كان قبله من التحريم والثابت بالاشارة
استواء الكل في الحظر لانه قال ثم اتموا الصيام الى الليل اي الكف عن الاكل والشرب والجماع فكان حظر
الكل بطريق واحد لدخول الكل تحت خطاب واحد فاستوى الكل في ايجاب الكفارة فلم يكن للجماع
اختصاص بالكفارة كما قال الشافعي وصحة نية الصوم بعد طلوع الفجر لانه اباح الجماع والاكل والشرب
الى اخر الليل ثم امر بالصوم بقوله ثم اتموا الصيام الى الليل وثم للتراخي والصوم يكون بالنية والامساك
فيصير النية بعد طلوع الفجر ضرورة لان الليل لا ينقضي الا بجزء من النهار وانما جاز تقديم النية على الفجر
بالسنة للتخفيف اذ لا معنى لاشتراط نية الاداء في غير وقت الاداء لا ان النية في الليل اصل وصحة
صوم من اصبح جنبا لانه اباح الجماع الى اخر الليل واذا جامع في اخر الليل يكون الاغتسال بعد طلوع الفجر
ضرورة وقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فالاية
سيقت لايجاب نوع من هذه الانواع الثلثة على سبيل التخيير وفيه اشارة الى ان الاصل في الاطعام
الاباحة والتمليك ملحق به لان الاطعام فعل متعد لازمه طعم يطعم كالاجلاس متعد من جلس ومعنى طعم
اكل فالاطعام جعله اكلا فاذا لم يكن لازمه ملكا لم يكن متعديه تمليكا كساير الافعال اذا صارت متعدية
بادخال الهمزة لم يبطل حقيقتها فاذا سلط المسكين على الطعام حتى صار طاعما فقد تم التكفير فلا
حاجة الى التمليك منه وجعل التمليك فيه اصلا ترك لحقيقة الكلام وانما الحقنا التمليك به لان الاباحة
جزء من التمليك تقديرا والتمليك كله لان حاجات الفقير كثيرة وملك الطعام سبب لقضاء كلها فاذا ملكه
من الفقير فكانه قضاها كلها ومن الحوائج الاكل فصار كانه اتى بما هو المنصوص عليه وزعم المخالف وهو
احمد بن سهل بانه لا يجوز التمليك لجواز الاكل بطعم المسكين فكان تركا للمنصوص عليه باطل لان النص
واقع على ما هو جزء من الكل وهو الاباحة فعديناه الى الكل الذي يشتمل على المنصوص عليه وغيره فيكون
عملا بالنص معنى والكسوة تخالف الاطعام فان الكفارة ثمة لا تتادى الا بتمليك الثوب من الفقير لان
النص ثمة يتناول التمليك لانه جعل الكفارة الكسوة اذ الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب وبفتح الكاف اسم
للفعل وهو الالباس والالباس لا يصير كفارة الا بالتمليك من الفقير فلما صار النص واقعا على التمليك
الذي هو قضاء للحوائج كلها لم يستقم تعديته الى ما هو جزء منها وهو الاعارة على ان الاعارة مع كونها
طرفا مع انها غير لازمة لامكان الاسترداد فيكون منتقضة قبل كمال المنفعة والاباحة في الطعام لازمة
لانه لا يتمكن من الاسترداد بعد الاكل فكانت كاملة فهما في طرفي نقيض اي الاطعام والكسوة لان
الاول فعل والثاني غير الفعل مع اللافعل نقيضان والاعارة في الكسوة والاباحة في الطعام في طرفي
نقيض لان احدهما جزء المنصوص عليه والاخرى كل مع التفاوت الذي بينا وهو ان احدهما لازمة والاخرى
غير لازمة وشرط التمليك في الاطعام قياسا على الكسوة غلط في الاصل والفرع اما في الفرع فلان
الاباحة في الاطعام منصوص عليها واما في الاصل فلان ما يعقل بالكسوة ليس حكما شرعيا يصح
تعديته الى غيره واشتراط التمليك فيه ثبت ضرورة وضمنا لان الواجب علينا فعل التكفير كما في العبادات

لحق الله تعالى فينا افعال ابتلانا الله باقامتها او كف وما لا يكون الا التمليك فهو من ضرورة
فلا يبطل التعليل وسنعرف في باب القياس ان شاء الله تعالى وفي لفظ الاطعام والكسوة والمساكين
اشارة الى ان المصروف اليه صار مصرفا للحاجة الى الطعام والكسوة لانه نص على صفة تنبئ عن الحاجة
في المصروف اليه وهي المسكنة ولان الله تعالى ما شرع صلة مالية الا للحاجة اليها ولما نص من الصلة
بالكسوة وهي اسم لثوب يكتسى وبالاطعام وهو يقتضي الحاجة الى الطعم لان اطعام الطاعم لا يكون
كتمليك المالك علم ان سببه استحقاق الحاجة الى الطعام والاكساء وان الواجب قضاء الحوائج لا اعيان
المساكين وهي ان الحاجة تتجدد بتجدد الايام لفقير واحد فصار المسكين الواحد باختلاف الازمنة
المتجددة للحاجة بمنزلة المساكين فاذا اطعم مسكينا واحدا عشرة ايام صار كانه اطعم عشرة في ساعة
لوجود عدد الحوائج فيجوز باشارة النص فان قلت فقد جوزتم في الكسوة ان يصرف عشرة اثواب الى مسكين
واحد في عشرة ايام والحاجة الى الكسوة لا تتجدد في كل يوم وانما يحتاج اليها في كل ستة اشهر او نحو ذلك
قلت ما ذكرت حاجة الملبوس والثوب فاما اذا اعتبرت الملبوس واما اذا اعتبرت جملة الحوائج فهي
هالك فقد برا وقد بينا ان التكفير في الكسوة يحصل بالتمليك وان التمليك قائم مقام قضاء جميع الحوائج
فكان ينبغي ان يصح الاداء على هذا مستويا في الحاجات اذا قضيت لم يكن بد من تجددها ولا تجدد
الا بالزمان فقدر ذلك بيوم حتى قال بعض مشايخنا يجوز الاداء في يوم واحد الى مسكين واحد العشرة
كلها في عشر ساعات لان الحاجة تتجدد بتجدد الزمان وقد تعذر الوقوف على حقيقة الحاجة فيجعل باعتبار
كل ساعة كان الحاجة متجددة هكذا الا انه غير معلوم فكان التقدير باليوم احق وتمليك الطعام مثل
الثوب حتى يجوز في عشر ساعات عند البعض اما الاباحة فلا تصح الا في عشرة ايام لان الواحد لا يستوفي
في يوم واحد طعام عشرة مساكين فلا تتجدد الحاجة فيها الا بتجدد الايام ولا يلزم انه اذا قبض كسوتين
من رجلين في ساعة تصح وان قبضهما من رجل واحد لا يصح لان كل واحد منهما مامور بالاداء الى الفقير و
باداء احدهما لا يخرج الفقير عن كونه فقيرا فيكون الثاني مؤديا الى الفقير وان ادى الاول في تلك الساعة
لان اداءه ولو في حق الثاني كالعدم فلم يوجد كل واحد بالتفريق لوصول اداء كل واحد الى الفقير بخلاف ما
اذا كان المعطي واحدا لانه مكلف بالتفريق لما مر وقوله عليه السلام اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم
فالثابت بالعبارة وجوب اداء صدقة الفطر يوم العيد الى الفقير لانه سيق الكلام له وفيه اشارة
الى انها لا تجب الا على الغني لان الاغناء من غير الغني لا يتصور كالتمليك من غير المالك وان الواجب المصرف
الى المحتاج لان اغناء الغني اثبات الثابت وانما يتحقق اغناء المحتاج وان المستحب اداؤها قبل الخروج
الى المصلى ليحضر المصلى فارغ البال من قوت العيال ولا يحتاج الى السؤال وان وجوب الاداء يتعلق
بطلوع الفجر لان اليوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس وانما يغنيه عن المسألة في ذلك اليوم اداء فيه
وان الواجب يتادى بمطلق المال لان اعتبار الاغناء بها يحصل بالمال المطلق وان الاولى ان يصرفها
الى فقراء المسلمين لانه يوم عيد لله اغنياء والفقراء وانما يتم ذلك للفقراء اذا استغنوا عن السؤال فيه

وان يصرف صدقته الى مسكين واحد لان الاغناء به يحصل واذا فرقها على المساكين لم يتم معنى الاغناء
وما كان اتم فيما هو المنصوص عليه كان اكمل فهذه احكام عرفت باشارة الحديث وهو معنى قوله
عليه السلام اوتيت جوامع الكلم وهما سواء في ايجاب الحكم لان كل واحد منهما ثابت بالنظم
الا ان الاول احق عند التعارض لاختصاصه بالسوق وللاشارة عموم كالعبارة لان الثابت بالاشارة
كالثابت بالعبارة من حيث ان كل واحد منهما ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فيحتمل
التخصيص كالثابت بالعبارة وقال بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان العموم فيما سيق الكلام
لاجله فاما ما كان بطريق الاشارة فهو زيادة على المطلوب بالنص فلا يكون فيه معنى العموم حتى يحتمل
التخصيص واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا كالنهي عن التأفيف يوقف
به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد واعلم ان الثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النظم لغة وانما نعني به
معنى ظاهرا يعرف بسماع اللفظ من غير تامل حتى استوى فيه الفقيه ومن ليس بفقيه من اهل اللغة
فمن حيث انه لم يثبت بعين اللفظ لم نسمه عبارة ولا اشارة ومن حيث انه ثبت بمعنى النص لغة لا رايا
ولا اجتهادا والوضوح سميناه دلالة لا قياسا ولسنا نعني به ظاهر معنى اللغة ولكنا نعني به ما يؤدي اليه
معنى اللغة كالضرب فله معنى لغوي وهو استعمال آلة التأديب في محل صالح له بالايقاع عليه وهو يفضي
الى الايلام وهو مستفاد من المعنى اللغوي وليس بعين المعنى اللغوي فصار للضرب صورة معلومة ومعنى
مقصود وهو الايلام فبدونه لا يسمى ضربا عرفا بل لعبا فالجمع بين المنصوص عليه وغير المنصوص عليه
بما ادى اليه المعنى اللغوي دلالة النص والجمع بينهما بالمعنى المستنبط شرعا قياس وقال بعض مشايخنا
رحمهم الله دلالة النص والقياس سواء لان القياس ليس الا اثبات مثل حكم المنصوص عليه في غيره
بمثل المعنى الذي تعلق به الحكم في الاصل وهذا موجود في الدلالة غير ان المعنى الموجب اذا كان خفيا
يسمى قياسا واذا كان جليا يسمى دلالة وليس كذلك فان التأفيف حرام بقوله تعالى فلا تقل لهما اف وهي
كلمة كراهة تذكر عند التضجر ولها صورة معلومة ومعنى مقصود لاجله ثبتت الحرمة وهو الاذى وهذا المعنى
يفهم منه لغة حتى شارك فيه غير الفقهاء اهل الراي والاجتهاد كمعنى الايلام من الضرب ثم تعدى حكمه
الى الضرب والشتم بذلك المعنى لان الاذى الموجود في التأفيف موجود فيهما وزيادة فهذا دلالة وليس
بقياس فالقياس استنباط علة من النص بالراي ظهر اثرها في الحكم شرعا لا لغة كما نقول في قوله عليه
السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل انه معلول بالقدر والجنس بالراي فان ذلك لا يتناوله صورة النظم ولا
معناه اللغوي بيانه ان قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الى اخره معناه بيعوا اذ الباء للالصاق فيقتضي
فعلا ولا امر لله ايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط والمماثلة لا تجب في موضع لا
يتصور فيه المماثلة لانه يصير تكليف ما ليس في الوسع فلما اوجب التسوية في هذه الاحوال دل انها
امثال متساوية ولن يكون كذلك الا بالقدر والجنس وكل موجود من المحدثات موجود بصورته ومعناه
فانما تقوم المماثلة بهما فالاول يشير للصورة والثاني يشير للمعنى والمراد بالمثل القدر وبالفضل الفضل

على التدريج فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر فاذا وجدنا
الارز وغيره امثاله متساوية لوجود الكيل والجنس فيجب فيها المماثلة فكان الفضل على المماثلة
فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فيحرم بطريق القياس واين
مثل هذا الاعتبار والاستنباط في الدلالة فمع مكشوف القناع مرفوع اللثام كاسمها فكل
عربي يسمع ايه التافيف يفهم حرمة الضرب والشتم لانه يعرف ببديهة العقل ان المعنى الذي لاجله
ثبت الحرمة هو الاذى حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم يستعملونه للتعظيم
او للاكرام لا يحرم التافيف في حقه فمن هذا التقرير الواضح والبيان اللائح تبين انهما لا ينخرطان
في سلك واحد كما زعموا والثابت به كالثابت بالاشارة الا عند التعارض اي الثابت بدلالة النص
مثل الثابت باشارة النص لان احدهما ثابت بمعناه لغة والاخر ثابت بنظمه الا انه عند التعارض
دون الاشارة لوجود النظم والمعنى فيها ولم يوجد في الدلالة غير المعنى فترجحت الاشارة بما اختصت به
وهو النظم وكله مما من باب البلاغة غير ان النظ بتضمن معنيين وهذا النظ في محل خاص تضمن
معنى عاما ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص دون القياس لانه ثابت
بمعنى مستنبط بالراي فكان دليله فيه شبهة والحدود تسقط بالشبهات فكيف يثبت ما يسقط
بالشبهة بدليل فيه شبهة مثاله ما روي ان ماعزا زنا وهو محصن فرجم فرجمه ثبت بالنص ورجم من سواه
ثبت دلالة لانا نعلم بالاجماع ان السبب الموجب في حق ماعز زنا في احصانه لا كونه ماعزا وهذا السبب
يعم غيره فكذلك حكمه وكذلك كفارة الافطار تجب على الاعرابي الذي جامع امراته في نهار رمضان عامدا
بالنص وعلى غيره بدلالة النص لان النبي عليه السلام انما اوجب الكفارة على الاعرابي لجنايته لا لكونه
اعرابيا فمن وجد منه مثل تلك الجناية يثبت الحكم في حقه دلالة ولان الحكم ثبت في حق غيره بالاجماع
لانه علم بالاجماع ان الحكم في حق غيره ثبت بمعنى النص وكذلك يجب الكفارة بالاكل والشرب عندنا
بدلالة النص دون القياس لانه عليه السلام انما اوجب الكفارة في الوقاع باعتبار انه افساد لصوم
رمضان وهتك لحرمة الشهر لان وجوب الكفارة بطريق الزجر والعقوبة فكان المؤثر وجوبها جهة
المعصية في ذلك الفعل والوقاع ليس بجناية لعينها لانه تصرف في محل مملوك له بل باعتبار ما ذكرنا
الا يرى ان الاعرابي سال عن الجناية فانه قال هلكت واهلكت ولم يرد به الهلاك الحقيقي فعلم انه
اراد به الهلاك الحكمي بسبب المعصية لانها مفضية الى الهلاك لكونها مفضية الى الكفر وهو هلاك
حكما كقوله تعالى او من كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه ولهذا يقسم ماله بين ورثته اذا لحق بدار
الحرب مرتدا وحكم بلحاقه ويعتق مدبروه وامهات اولاده وانما اجاب رسول الله عليه السلام عن حكم
الجناية لان الجواب مبني على السؤال واذا بني الجواب على الجناية على الصوم لا على نفس الوقاع فهو ان
الجناية يثبت الحكم في الاكل والشرب دلالة لان معنى الجناية فيهما اوفر اذ دعوة النفس اليهما اكثر فكانا
بشرع الزاجر احق ومن ذلك ان الكفارة لما وجبت على الرجل بالنص بجناية الافطار وجبت على المراة
دلالة لان الجماع جناية وهو منهما ومن ذلك ان النبي عليه السلام قال للذي اكل وشرب ناسيا تم على
صومك فانما اطعمك الله وسقاك ثم اثبتنا هذا الحكم في الوطي ناسيا بدلالة النص لا بالقياس اذ
القياس يقتضي فساد الصوم لان تفويت ركن الصوم حقيقة لا يختلف بالنسيان والعمد والعدول
عن القياس لا يقاس عليه غيره ولكن لما كان معنى النسيان لغة انه مطبوع عليه وهو فوق اليه
خلقة ولا صنع له ولا حد فيه فكان سماويا محضا فكان مضافا الى صاحب الحق فكان عفوا والجماع ناسيا
كالاكل ناسيا في هذا المعنى فثبت الحكم فيه بدلالة النص فان قلت الجماع ليس نظير الاكل
والشرب لان النسيان في الاكل والشرب يغلب لان وقت اداء الصوم وقت الاكل عادة ووقت الاسباب
المفضية الى الاكل من التصرف في الطعام وغير ذلك فيبتلى فيه بالنسيان غالبا وهو ليس بوقت للوقاع
عادة لان الصوم يضعف عن الوقاع ولا يحوجه الى ذلك كما يحوجه الى الاكل لان بالصوم تخلو المعدة
وخلو المعدة يحمله على الاكل فينبغي ان لا يجعل جماع الناسي بمنزلة الصوم كالاكل ناسيا في الصلاة
لانهما نادر قلت الاكل والشرب نظير في اسباب الدعوة ولكن الميل اليهما قاصر في حال لانه
لا يغلب البشر واما الوقاع فقاصر في اسباب الدعوة ولكنه كامل في حال لانه من الشهوة تغلب
البشر حتى لا يصبر عن الجماع ويذهب عن قلبه كل شيء سوى ذلك المقصود فيكون هذه الزيادة بمقابلة
ذلك القصور فاستويا فصح الاستدلال ومن ذلك ان القضاء لما وجب على المفطر بعذر السفر والمرض
بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وجب على المفطر بغير عذر بدلالة النص
ومن ذلك ان النبي عليه السلام قال لا قود الا بالسيف واراد به الضرب بالسيف لا قبضه ولهذا الفعل
وهو الضرب بالسيف معنى معقول وهو الجناية بالجرح والحكم جزاء يبتنى على المماثلة في الجناية فكان
ثابتا بذلك المعنى واختلف في ذلك المعنى وقال ابو حنيفة رحمه الله هو الجرح الذي ينقض البنية ظاهرا
وباطنا فلا يثبت هذا الحكم فيما لا يماثله في هذا المعنى وهو الجرح والعصا ويثبت فيما يماثله في هذا المعنى
وهو الرمح والخنجر وقالا هو ما لا يطيق النفس احتماله فيهلك سواء كان جرحا او لم يكن حتى قالا بوجوب
القود بالقتل بالحجر العظيم والخشب العظيم بدلالة النص لان القصاص وجب عقوبة لما ارتكب من
الكبيرة التي هي قرينة الشرك وزجرا عن هتك حرمة الانفس وهتك حرمتها بما لا تطيق حمله ولا تبقى معه
فاما الجرح وهو تمزيق الجلد والجسد فوسيلة الى الهلاك فما يكون بغير الوسيلة كان اتم ولان المعتبر
في كل فعل هو الكمال لما في النقصان من شبهة العدم فلا يجعل الناقص اصلا بل الكامل يجعل اصلا
ثم يعدى حكمه الى الناقص لان كان من جنس ما يثبت بالشبهات فاما ان يجعل الناقص اصلا مخصوصا
فيما يدرا بالشبهات فلا وهنا الكامل ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا فهو الكامل في النقص على
مقابلة كمال الوجود لانه موجود ظاهرا وباطنا ولو كان الجرح على البدن وسيلة فلا كذلك لانا
نعني بالقتل الجناية على الجسم والروح اذ لا يتصور الجناية على الروح من العباد والجسم تبع وانما نعني
به الجناية على النفس اذ القصاص مقابل بذلك قال الله تعالى ان النفس بالنفس والمقصود هو

من النفس التي هي معنى الانسان ومعنى الانسان خلقه بدمه وطبايعه وقد عرف ان الانسان بصورته ومعناه لا بمعناه دون صورته كما ينسب اليه الفلاسفة كذا ذكر بدر الايمة فالجناية عليها انما يتم باراقة الدم ليقع على معناه قصدا ولهذا كان الحز بالابرة موجبا للقود لانه مسيل للدم موثر في الظاهر والباطن ومن ذلك ان حد الزنا يجب باللواط على الفاعل والمفعول به بدلالة نص الزنا عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لان الزنا اسم الفعل معلوم ومعناه قضاء شهوة الفرج بسفح الماء في محل محترم مشتهى وهذا المعنى بعينه موجود في اللواط وزيادة فالحرمة في اللواط اكد شرعا وعقلا فتلك الحرمة لا تنكشف بكاشف ما بخلاف حرمة القبل وسفح الماء فيها اكثر فالولد لا يتخلق في هذا المحل اصلا وربما يتخلق ولد ثم يضيع والله تعالى ولي الاشتهاء مثل الا ذا يعني الحران واللبين ومن لا يعرف الشرع لا يفصل بينهما فتعدى الحكم اليهما بعموم معنى الزنا الا ان ابا حنيفة يقول الكامل اصل في كل باب خصوصا فيما يسقط بالشبهات والكامل في سفح الماء ما يهلك البشر حكما وهو الزنا فولد الزنا هالك حكما لعدم من يربيه لانه يرفله والا يتفق عليه وبالنساء عجز عن الاكتساب ولا تفاق ولهذا قرن الله تعالى الزنا بقتل النفس حيث قال تعالى ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون وليس في اللواط هذا المعنى بل فيها مجرد تضييع الماء بالصب في محل غير منبت وذلك يحل بالعزل وفي الزنا فساد فراش الزوج لاشتباه النسب وليس في اللواط فساد الفراش فلم تساوه جناية ولان الحدود شرعت زواجر وليست اللواطة كالزنا في الحاجة الى الزاجر لان الزاجر انما يحتاج اليه فيما يغلب وجوده وهو الزنا لانه غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين واللواطة لا يرغب فيها الا الفاعل فاما المفعول به فمقتضى طبعه ما يمنع عنها فيفسد الاستدلال بالكامل على الناقص في حكم يسقط بالشبهات والزجر بالحرمة باطل الا يرى ان حرمة الدم والبول اكد من حرمة الخمر ولا يجب الحد بشرب الخمر ولا يجب بشرب الدم والبول للتفاوت في دعاء الطبع وقد قال الشافعي رحمه الله ان الكفارة لما وجبت بقتل الخطا بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مومنا خطا فتحرير رقبة مومنة فتجب الكفارة في العمد بدلالة النص لان وجوب الكفارة باعتبار اصل القتل دون صفة الخطا لان الخطا عذر مسقط لحق الله تعالى فلما وجبت الكفارة مع قيام العذر فبدونه اولى وكذلك قال لما وجبت الكفارة باليمين المعقودة اذا صارت كاذبة بالحنث فلان تجب في الغموس وهي كاذبة من الاصل اولى فصار دلالة عليه لقيام معنى النص فيه وزيادة الا انا نقول الكفارة دايرة بين العبادة والعقوبة اما العبادة فلانها تتادى بالصوم والتحرير واطعام المساكين والكل عبادة وغير العبادة لا يتادى بالعبادة واما العقوبة فلانها تجب جزاء على ارتكاب محظور والعبادة لا تجب جزاء على فعل محظور بل تجب ابتداء باعتبار انه اتبنا ويمكن عبيدا وللمالك ان يتصرف في مملوكه على ما يشاء وكذا لفظ الكفارة منبيه على ان الستر بمعنى انه لا كانها ستارة فتقتضي فيها سابقا حتى تستر فلا يجب الا بسبب داير بين الحظر والاباحة ليحصل الملايمة بين السبب والمسبب الا ترى ان العقوبات المحضة سببها محظور محض والعبادات المحضة سببها مباح محض فالمتردد يستدعي سببا مترددا ضرورة فالقتل العمد ركبين

محض بمنزلة الزنا والسرقة فلا يصلح سبب الكفارة الدايرة بين العبادة والعقوبة كالمباح المحض لا يصلح سببا مع رجحان معنى العبادة في كفارة اليمين والقتل حتى لا يتادى بالاطعام وكذا الغموس محظور محض كالزنا فلا يصلح سببا للكفارة لان الكذب بدون الاستشهاد بذكر الله حرام محض ففيه احق واما الخطا فداير بين الوصفين اما وصف الاباحة فلانه قصد بالرمي الصيد او الكافر وهو مباح واما وصف الحظر فلانه ترك التروي والتاني في ذلك وكذلك المعقودة فيها تردد فانها عقد مشروع ابتداء لما فيها من تعظيم المقسم به وقد امر الشرع به في بيعة الرسول وفيها معنى الحظر من حيث انها تنكث عند الحنث فتنقلب كذبا والكفارة انما تجب باليمين عند الحنث لا يلزم اذا قتل بالحجر العظيم فانه يجب الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله وان كان محظورا محضا لان فيه شبهة الخطا من حيث ان الالة غير موضوعة للقتل باصل الخلقة وانما هي الة التاديب والمحل قابل للتاديب فيتمكن الشبهة من حيث لا يصير الفعل في معنى الداير والكفارة مما يحتاط في ايجابها لما ان المغلب جهة العبادة والعبادات مما يحتاط في ايجابها فتثبت شبهة السبب كما تثبت حقيقة السبب واذا قتل مسلم حربيا مستامنا عمدا لم يلزمه الكفارة مع وجود الشبهة حيث لم يجب القود لان الشبهة هنا في محل الفعل وهو كونه كافرا حربيا حتى لا يستدام سكناه في دارنا ويترك ان يرجع الى دار الحرب ويرث من اهل الحرب فلا انه من اهل الحرب ودماء اهل الحرب غير معصومة فاعتبرت في اسقاط القود لان القصاص مقابل بالمحل من وجه ولان كان جزاء الفعل في الحقيقة لانه جزاء القتل ولهذا يتعدد الفاعل مع اتحاد المحل لقوله تعالى ان النفس بالنفس ولهذا لا يجب الدية مع القصاص لان الدية بدل المحل فلا يراق الدم المعصوم على التابيد بمقابلة غير المعصوم على التابيد اذ القصاص مبني على المماثلة واما الفعل فهو محض لا تردد فيه اذ الكلام فيه والكفارة جزاء الفعل المحض لانها ستارة ولا ستر الا الفعل والواجب بازاء المحل يجب جبرا ويتحد باتحاد المحل والعشرة اذا قتلوا رجلا خطا يتعدد الكفارة ويتحد الدية فعلم ان الكفارة جزاء الفعل والدية بدل المحل وفي مسئلة الحجر العظيم الشبهة في نفس الفعل اذ الشبهة فيه من قبل الالة التي هي غير موضوعة للقتل والالة داخلة في فعل العباد لما عرف في الكلام ان الالة متممة للقدرة الناقصة فالقصور في الالة يورث الشبهة في فعل العبد ضرورة واعتبار هذه الشبهة في الالة اثرنا القصاص بالسقوط حتى لم يجب للشبهة وفي الكفارة بالثبوت حتى وجبت لاعتبار هذه الشبهة وقال الشافعي رحمه الله ايضا يجب سجود السهو على من زاد او نقص في صلوته عمدا لان وجوب السجود عليه عند السهو باعتبار تمكن النقصان في صلوته وذلك موجود في العمد وزيادة فيثبت الحكم فيه بدلالة النص قلنا لا يجب سجود السهو بالعمد ولا يصلح ان يكون السهو دليلا على العمد لما بينا ولان السبب الموجب السهو بالنص وهو قوله عليه السلام لكل سهو سجدتان بعد السلام ولا يتحقق السهو اذا كان عامدا والثابت به لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له اعلم ان الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص اما عند من يقول بان المعاني لا عموم لها فلان المعنى واحد وانما كثرت محاله فظاهر لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص والتخصيص يستدعي سبق العموم واما على قول من يقول

بان المعاني لها عموم وهو للخصوص وعين فلان منع النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص
ذلك بيانه ان من قال الموجب لحرمة التأفيف في موضع النص هو الاذى فقد قال بان الشرع جعله علة
للحرمة ابتداء وهو حتى يمكنه التعدية فمتى وجد هذا الوصف ولا حكم له فلم يكن علة للحرمة فكانه قال هو علة
وليس بعلة وهو تناقض ظاهر واما الثابت باقتضاء النص فلم يعمل النص الا بشرط تقدمه عليه فان ذلك
امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضى فكان كالثابت بالنص
اعلم ان المقتضى مفعول فعل الاقتضاء وهو الطلب فيكون المقتضى مطلوبا من جهة المقتضي فاللفظ
الظاهر هو المقتضي والثابت لتصحيح هذا الظاهر هو المقتضى اي يقتضي هذا الظاهر المنطوق عند
الاحتياج المضمر الذي لم ينطق به ويقال المقتضي جعل غير المذكور مذكورا تصحيحا للمذكور ثم له شرائط
منها ان يثبت به شروط الشيء ولا يثبت به ركن ذلك الشيء لان الشرط تابع والركن ما يقوم به ذلك الشيء وبه
تتم الماهية فكيف يثبت تبعا ما به القوام ام كيف ينقلب الركن شرطا وتابعا وفيه جعل ما هو داخل في
الماهية خارجا عنها ولهذا قلنا ان لا يخاطب الكافر بالشرائع بشرط تقدم الايمان لانه يكون الايمان
ثابتا اقتضاء فيكون الايمان تبعا للشرائع لان الشرط تابع للمشروط فيكون فيه جعل المتبوع تابعا
لتبعه اذ الشرائع تبع للايمان وكذا لو قال رجل لعبد كفر بهذا العبد عني فاعتقه لا يجوز التكفير
لان التكفير بالمال لا يجوز الا بعد عتقه وعتقه لا يثبت اقتضاء لان الاهلية تكون بالحرية وهي اصل
فلا يثبت اقتضاء وكذا لو قال لعبد تزوج اربعا لا يثبت العتق اقتضاء لما بينا ومنها ان يثبت بشرائط
المقتضى لا بشرائط نفسه لانه لما ثبت ضمنا وتبعا للمقتضي كان المنظور اليه الاصل المقتضي دون التبع
ومنها ان لا يصرح بهذا الثابت اقتضاء بل الشرط ان يذكر المقتضي فحسب لانه لو صرح به لم يبق مقتضى
واذا ثبت هذا فنقول المقتضى زيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه وجب
تقديمه لتصحيحه فقد اقتضاه النص فصار المقتضى مع حكمه حكمين للنص لكن حكمه بواسطة المقتضى كشرى
القريب يثبت به الملك والعتق لانه لم يوجب العتق بنفسه ولكن الملك لما ثبت بالشراء صار حكمه وهو العتق
مع الملك حكمين للشراء لكن العتق بواسطة الملك ولما اضيف المقتضى مع حكمه الى النص صار بمنزلة الثابت
بالنص لا بالقياس حتى ان القياس لا يعارض شيئا من هذه الاقسام وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى
عند ظهوره بخلاف المحذوف اي علامة المقتضى ان يصح به المقتضي ولا يلغى اذا ظهر المقتضى بخلاف المحذوف
فانه يتغير المذكور عند التصريح به كما في قوله تعالى واسأل القرية فان الاهل محذوف لا مقتضى خلافا للقاضي
الامام ابي زيد فانه يسوي بينهما حيث قال السؤال للتبيين فاقتضى موجب هذا الكلام ان يكون المسؤول من
اهل البيان وذا لا يتحقق من الحيطان فيثبت الاهل اقتضاء ليفيد وقلنا الاهل محذوف لا مقتضى
لانه عند التصريح بهذا المحذوف يتحول السؤال عن القرية الى الاهل ويتغير اعراب القرية والمقتضى لتحقيق المقتضى
لا لتحويله ولان المقتضى ثابت شرعا او عقلا ولا عموم له والمحذوف ثابت لغة وله عموم فاني يستويان ومثاله
الامر بالتحرير للتكفير مقتض للملك ولم يذكر اي مثال المقتضي قول القائل لغيره اعتق عبدك عني بالف كانه

يعني فقال اعتقت وقع العتق عن الآمر عندنا خلافا لزفر رحمه الله والشافعي رحمه الله وعلى الآمر الالف
لان الامر بالاعتاق عنه بالف يقتضي التمليك منه بالبيع بالالف ليتحقق الاعتاق عنه اذ لا عتق فيما لا يملكه
ابن آدم بالحديث فيزاد البيع على هذا الكلام تصحيحا للكلام اذ البيع سبب الملك فكأنه قال بع عبدك
هذا مني وكن وكيلي بالاعتاق فيكون امرا بالبيع منه والاعتاق عنه جميعا ويكون مضافا الى المقتضي و
هو الامر بالاعتاق عنه فالملك هنا زيادة ثبت شرطا سابقا على الامر بالاعتاق عنه لتصحيح الاعتاق عنه و
هذا لان الملك صفة المحل والمحل شرط للتصرف فكذا ما يكون وصفا للمحل ويثبت بشروط المقتضي وهو العتق
لما كان تابعا له لا بشرط البيع مقصودا حتى يسقط اعتبار القبول فيه ولو كان الامر ممن لا يملك الاعتاق
لم يثبت البيع بهذا الكلام ولو كان العبد آبقا يعتق عن الآمر لان كونه مقدور التسليم شرط البيع لا شرط
العتق ولو صرح المامور بالبيع بان قال بعته منك بالف واعتقته لم يجز عن الآمر بل كان مبتدئا ووقع العتق
عن نفسه لما لزم شرطا ان لا يصرح به وعلى هذا قال ابو يوسف رحمه الله اذا قال اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه
يقع العتق عن الآمر ويثبت الملك بالهبة وان لم يوجد القبض لان الملك ثابت هنا بمقتضى العتق فيثبت
بشرائط العتق ويسقط اعتبار شرط الهبة مقصودا وهو القبض كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل اولى
لان القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبة فلما سقط الركن ثمه لكونه ثابتا بمقتضى العتق مع ان الركن
اقوى من الشرط لانه داخل في الماهية والشرط لا لان يسقط الشرط هنا اولى الا يرى انه لو قال اعتق عبدك
عني بالف درهم ورطل من خمر فانه يقع العتق عن الآمر والبيع الفاسد مثل الهبة في اشتراط القبض ولكنه
لما ثبت بمقتضى العتق سقط اعتباره وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يقع العتق عن المامور لان الملك
بالهبة لا يحصل بدون القبض ولم يوجد فلا يمكن تنفيذ العتق عن الآمر ولا وجه لجعل العبد قابضا نفسه
للآمر لانه لا يسلم له بالعتق شيء من ملك المولى وانما يبطل ملك المولى ويتلف شيء بالاعتاق لانه ازالة للملك
نصا عند ابي حنيفة رحمه الله وضمنا عندهما واياما كان ففيه تلف صفة رقبة العبد وذهاب ماليته
وهذا التلف يحصل في ملك المولى لان العبد مملوكه فاذا كان في العتق تلف الملك والملك صفة المولى لانه
مالكه كان التلف على ملك المولى ضرورة لكن التلف يقع في يد العبد لانه تلف المالية والمالية قائمة في نفس
العبد فكان التلف في يد العبد ضرورة ثم هذا التلف غير مقبوض للطالب ولا للعبد ولا هو محتمل للقبض
لان القبض امر زائد يستتبعه والتلف في الاضمحلال والتلاشي فاني يتصور امر زائد بخلاف ما اذا قال
لغيره اطعم عن كفارة يميني فاطعم المامور حيث جاز ويثبت الملك للآمر وان لم يقبض لانه امكن ان يجعل
الفقير نائبا عن الآمر في القبض لكون الطعام قابلا يجعل نائبا عنه تصحيحا للآمر بالاطعام وهنا المالية
تالفة ولا يتصور القبض في التالف وقوله ان القبض يسقط باطل لان ثبوت المقتضى بهذا الطريق
شرعي فانما يسقط به ما يحتمل السقوط شرعا في الجملة والقبض في الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال
بخلاف القبول في البيع فانه يحتمل السقوط في الجملة الا يرى ان البيع ينعقد بالتعاطي في النفيس و
الخسيس في الصحيح فسقط الايجاب والقبول ومن قال لغيره بعتك هذا الثوب بكذا فاقطعه فقطعه

ولم يقل بثبات البيع والبيع الفاسد مشروع مثل الصحيح فاذا كان ما ثبت به الملك في البيع الجائز
يحتمل السقوط اذا كان ضمنا للعتق فكذلك ما ثبت به الملك في البيع الفاسد يحتمل السقوط لان حكم
الفاسد يؤخذ من الجائز والثابت به كالثابت بدلالة النص الا عند التعارض فان الثابت بدلالة النص
اقوى منه لان النص يوجبه باعتبار المعنى لغة والمقتضى ليس من موجباته لغة وانما ثبت به شرعا للحاجة
الى تصحيح المنطوق ولا عموم له عندنا حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق
عندنا وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلث لا يصح خلافا في قوله طلقي نفسك وانت بائن
على اصله في التخريج اعلم ان المقتضى لا عموم له عندنا وقال الشافعي رحمه الله له عموم لان المقتضى
كالمنصوص في ثبوت الحكم به حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الحكم الثابت بالنص لا بالقياس والحكم الثابت
بالنص له عموم فكذا الحكم الثابت به ولانه مذكور شرعا فكان كالمذكور حقيقة كالميت حكما بمنزلة الميت حقيقة
في حق الاحكام وهو المرتد اللاحق بدار الحرب ولنا ان العموم من صفات النظم والمقتضى غير ملفوظ وانما جعل
كالملفوظ ضرورة والضرورة في تصحيح الكلام لا في التعميم فيبقى على اصله وهو العدم فيما وراء صحة المذكور
وهو التعميم وهو كالميتة لما ابيح تناولها للحاجة يتقدر بقدر الحاجة وهو سد الرمق لا فيما وراء ذلك من الحمل
والتمول والتناول الى الشبع بخلاف المنصوص فان ثبوته اصلي لا ضروري فيكون بمنزلة حل الذكية يظهر في
حكم التناول وغيره مطلقا والخلاف يظهر في مواضع منها اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون
طعام عنده يعمل بنيته لان الاكل يقتضي ماكولا وذلك كالمنصوص عليه فكانه قال ان اكلت طعاما وللمقتضى
عموم عنده فتعمل فيه نية التخصيص وعندنا لا يصدق ديانة ولا قضاء لان النية انما تعمل في الملفوظ والطعام
غير مذكور نصا ولو جعل مذكورا اقتضاء فالمقتضى لا عموم له فلغت نية التخصيص فيه وعلى هذا لو قال ان
شربت او لبست وعنى شيئا دون شيء ولو قال ان اكلت طعاما او شربت شرابا او لبست ثوبا لم يصدق قضاء
ويصدق ديانة لانه نكرة في موضع الشرط فتعم فتعمل فيه نية التخصيص الا انه خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء
ولو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى مكانا دون مكان او قال ان اغتسلت فعبدي حر ونوى تخصيص الاسباب
لم يصدق عندنا لما بينا ولو قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار او ان اغتسلت غسلا فانه نيته
تعمل فيما بينه وبين الله تعالى لان الفاعل مذكور في المسئلة الاولى وهو عام فيصح تخصيصه وفي المسئلة الثانية
الفعل مذكور وهو اسم نكرة في موضع النفي فتعم فيجوز تخصيص بعض ما يحتمل عنه ولو قال لامراته بعد
الدخول بها اعتدي ونوى الطلاق فقد وقع مقتضى للامر بالاعتداد لانها لا تعتد قبل تقدم الطلاق فكانه
قال طلقتك فاعتدي ولهذا كان الواقع رجعيا ولا يصح فيه نية الثلث فيه وقال الشافعي رحمه الله في قوله
عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه لم يرد به عينهما لان عينهما غير مرفوع فلو اريد
به عينهما لصار كذبا وهو معصوم عنه فاقتضى ضرورة زيادة وهو الحكم ليصير مفيدا فصار المرفوع حكمهما فيثبت
رفع الحكم عاما لان له حكمين وهو المؤاخذة بالعقاب وفي الدنيا من حيث الصحة شرعا فقال بعموم المقتضى كالمنصوص
عليه وقال رفع عن امتي حكم الخطأ ولهذا الاصل قال لا يقع طلاق المكره والمخطئ ولا يفسد الصوم بالاكل

فعبدي حر وقال عنيت فلانا
لم يصدق عندنا لان الفاعل
غير مذكور وانما ثبت بطريق
الاقتضاء بخلاف ما لو قال
ان اغتسل احد

مكرها

مكرها او مخطيا لانه متى فسد لزمه القضاء وهو من احكام الشرع في الدنيا وكذلك كل التصرفات فاجاب
عنه القاضي الامام ابو زيد وقال انما يرتفع بهما حكم لا تحقق له بغير لان المقتضى لا عموم له وحكم لا تحقق وهو
الاثم مراد بالاجماع وبهذا القدر يصير مفيدا فتزول الضرورة فلا يتعدى الى حكم اخر وقال الشافعي
رحمه الله ايضا في قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ليس المراد به عين العمل فان ذلك متحقق بلا
النية وانما المراد بها حكم الاعمال بطريق الاقتضاء فقال بعموم حكم الدنيا والاخرة فيما يستدعي الفساد
والقربة من الاعمال قوله بعموم المقتضى فاجاب القاضي بان المراد بها حكم لا تحقق له بغير لان ثبوته بطريق
الاقتضاء ولا عموم له فكانه قال انما ثواب الاعمال بالنيات وقال الشيخان شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام
البزدوي لم يسقط عموم هذين الحديثين من قبل الاقتضاء لان الحكم في الحديثين انما ادرج بطريق الحذف
لا بطريق الاقتضاء لان عند التصريح بالحكم يتغير الظاهر والمحذوف ثابت لغة ويثبت به صفة العموم
ان كان بحيث يحتمل العموم الا ان المحذوف هنا من الاسماء المشتركة كما مر في مسائل الحقيقة والمجاز ولا عموم
للمشترك واذا قال لامراته انت طالق او طلقتك ونوى ثلثا تعمل نيته عند الشافعي رحمه الله لان قوله طالق
او طلقتك يقتضي طلاقا وذلك كالمنصوص عليه فيعمل فيه نية الثلث فقال بعموم المقتضى وقلنا النية
لا تصح في قوله طالق لانه نعت فرد لا يحتمل العدد ولا يمكن اعمال نية العدد باعتبار الطلاق الواقع
مقدرا عليه اقتضاء لان المقتضى لا عموم له لانه ثابت ضرورة والضرورة ترتفع بالواحد وهذا لان قوله
انت طالق كذب وهزل لغة من حيث ان الوصف بدون الصفة القائمة في المحل لغو كقوله للجالس انت
نائم فكان ثبوته شرعا لان اللغة تقتضي ان تكون الصفة ثابتة بالموصوف اولا ليصير الوصف من
المتكلم بناء عليه فاما ان يثبت الصفة في الموصوف بسبب وصف الواصف ضرورة تصحيح وصفه فامر
شرعي ليس بلغوي ولهذا لا يفيد اثبات الصفة بطريق الاقتضاء في التصرفات الشرعية ولا يكون في الحسية
فيتقدر بقدر الضرورة وهو تصحيح المنطوق وهو ان لا يصير كاذبا لاغيا في وصفه وانما تندفع بالواحد
اذا النية لا تصح بدون اللفظ فصارت نية الثلث كانه غير ثابت بلفظه وكذلك قوله في قوله طلقتك
انه في اللغة اخبار عن طلاق موجود ماض وهو لم يطلقها قبل فينبغي ان يكون صدقا كما لو قال ضربت ولم
يسبق منه الضرب غير ان الطلاق يقع به شرعا اقتضاء ضرورة تصحيح لفظه فيتقدر بقدر الضرورة
ولا ضرورة في الثلث فلا تعمل فيه نية الثلث بخلاف قوله طلقي نفسك فانه يصح فيه نية الثلث لان المصدر
هنا ثابت لغة لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب فعل في المستقبل وهو مختصر من الكلام وهو ان تكون
افعلي فعل التطليق والمصدر اسم جنس يقع على الاقل ويحتمل الكل فصحت نية الثلث وهو كقوله ان خرجت
فعبدي حر فانه يصح نية السفر لانه صار فعله مستقبلا بدخول ان عليه والمصدر الثابت به يكون في المستقبل
ايضا فكان كغيره من اسماء الاجناس في احتمال العموم فاما المكان فثابت اقتضاء ولهذا لا تصح نية
مكان دون مكان والنزاع بهذا القدر ما يقال ان الطلاق ثابت هنا بطريق الاقتضاء لانه لو كان
مذكورا لا يتغير المذكور لان المقتضى زيادة يثبت شرطا لصحة المنصوص مقدما عليه ولم يوجد هنا

ولا وجود للمجرد بدونه ضرورة واما طلقت نفس الفعل ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد بالزيادة
لانه جعل انشاء شرعا فصار بمنزلة فعل سائر الجوارح سوى اللسان لا الاظهار والاخبار ولكنه جعل
انشاء شرعا فصار بمنزلة عمل سائر الجوارح واللسان لا تعمل في الفعل لانها لتعيين بعض محتملات
اللفظ وكذلك في قوله انت بائن فانه يصح فيه نية الثلث وان كانت البينونة ثابتة اقتضاء تصحيحا
لكلامه كما مر في قوله انت طالق لان البينونة نوعان غليظة وخفيفة فاذا نوى الثلث فقد نوى الغليظة
فتضمن هذا وقوع الثلث شرط لثبوت هذه البينونة والشيء يتضمن شرطه فكان هذا تعيينا لاحد
المحتملين فتصح ولهذا لو نوى ثنتين لا تصح لانه نية العدد واللفظ لا يتعرض للعدد بحال ولا يقال
ان الطلاق متنوع ايضا فنية الثلث تعيين احد نوعيه فينبغي ان يصح لان البينونة متصلة بالمحل
في الحال ولا تصالها وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع يرجع الى الحل فيتعدد المقتضى وهو
قوله انت بائن بتعدد المقتضي وهو البينونة الثابتة اقتضاء فتصح نيته لان النية لتعيين بعض
محتملات اللفظ واما طالق فغير متصل بالمحل في الحال لان حكمه وهو انقطاع الملك معلق بشرط
انقضاء العدة وانقطاع الحل معلق بكمال العدد فلم يكن للحكم في المحل وجود فلم يصح النية لانه
لا بد ان يوجد حتى يصير النية معينة لاحد وجهيه وانما الثابت في الحال انعقاد العلة وانعقاد العلة
لا يتنوع كالرمي فانه ينعقد علة عند الرمي ولا يتنوع وانما يتنوع الاثار فلو تنوع انما يتنوع بواسطة
العدد ولانه لا ينقطع الحل الا بكمال العدد فيصير العدد على هذا اصله وانه لا يثبت بطريق الاقتضاء لان
اصل الشيء لا يثبت اقتضاء وانما يثبت التبع فالحاصل ان النية لم تصادف المتنوع في فصل الطلاق وقد
صادفت في فصل البائن فلهذا عملت في انت بائن دون انت طالق فان قلت اذا حلف لا يساكن
فلانا ونوى السكنى في بيت واحد غير معين فانه يصح والمكان ثابت اقتضاء قلت قوله لا يساكن يدل
على المساكنة لغة وهي انما يتحقق بين اثنين على الكمال اذا جمعهما بيت واحد والمساكنة مذكورة لغة وقد
اراد اتم ما يكون منها فتصح ولو نوى بيتا بعينه لا يصح نيته لان المكان ثابت اقتضاء ولا عموم لما
يصح فيه نية التخصيص ولا عموم في اللفظ بحال فالحاصل ان ام باعتبار العرف وان كانت
ناقصة لانها من باب المفاعلة فيقوم بهما وذلك باتصال فعل كل واحد منهما بفعل صاحبه والاتصال بصفة
الكمال انما يكون في بيت واحد واما في الدار فانما يتحقق الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب
ونحوهما لا في اصل السكنى فيكون ناقصة فنية بيت واحد مجمل اي مبهم غير معين ترجع الى تكميل فعل المساكنة
والمساكنة ثابتة لغة فيصح فيه تكميلها لانه في اللغة تقتضي نوعا من انواع المساكنة بخلاف تعيين المكان فانه
قلت اذا قال رجل لصغير يولد مثله لمثله وله ام معروفة هذا ولدي وثبت النسب فجاءت ام الصغير بعد موت
المقر وصدقته وادعت ميراثا منه بالنكاح فانها تاخذ الميراث ودعوة الولد فيها اقرار بنكاح الام اقتضاء
ثم يجعل كالتصريح به حتى يثبت النكاح صحيحا ويجعل قائما الى موت الزوج حتى يكون لها الارث فلو كان ثبوت
المقتضى باعتبار الحاجة فقط لما ثبت الارث لعدم الحاجة اليه قلت قوله هذا ولدي اقرار بانه ولده منها

المساكنة ما يكون في بلدة
والمطلق منها ساكنة
في العرف ما يكون في دار
واحدة واتم ما يكون من
المساكنة في بيت واحد وانما
وقعت اليمين على الدوام

اشارة لا اقتضاء لان الولد يكون بالولادة التي عادة فصار تسمية الولد تسمية الوالدين اشارة والثابت
بالاشارة كالثابت بالظاهر فثبت على ما يخالف المقتضي على ان النكاح وان ثبت بينهما مقتضى النسب
لكن المقتضي غير متنوع اذ النكاح غير متنوع الى نكاح يجلب الارث والى نكاح لا يجلبه والشيء اذا ثبت ثبت
بلوازمه والارث لا يكون ثابتا من لوازم النكاح الارث اذا لم يكن المانع موجودا والكلام فيه فثبت الارث
ضرورة ولما بينا ذلك ان تعرف الفرق بين عبارة النص وبين الثابت بعبارة النص وبين اشارة النص وبين الثابت
باشارة النص فان جمهور الناس عنها غافلون وفي زماننا الفرق على المتعلمين يخبطون فنقول ما اثبت الحكم
بصيغته مع سوق الكلام له فهو عبارة النص والحكم الثابت به ثابت بعبارة النص وما اثبت الحكم بصيغته من غير
سوق الكلام له اشارة النص والحكم الثابت به ثابت باشارة النص وما اثبت الحكم لا بصيغته بل بمعنى الصيغة
لغة فهو دلالة النص والحكم الثابت به ثابت بدلالة النص وما اثبت الحكم لا بصيغته ولا بمعنى الصيغة بل بامر زائد
ثبت ضرورة شرعا فهو مقتضى النص والحكم الثابت به ثابت بمقتضى النص فهذه حدود مستار بها لا يميز بينها الا
من فهم وانصف وقليل ما هم وقد ميزت بين هذه الاقسام الاربعة بالاعلام الواضحة والآثار اللائحة على وجه لم يبق
لخاصم نزاع ولا لمجادل دفاع بحمد الله ومنه فصل التنصيص على الشيء باسم العلم يدل على الخصوص عند البعض
كقوله عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار رضي الله عنهم عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء اعلم ان
الاستدلال بالنص على وجهين صحيح وفاسد فالصحيح ما مر من الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
وما سواه من الاستدلال كالتنصيص باسم العلم والتخصيص بالوصف والتعليق بالشرط والتخصيص بالسبب
ونحوه فاسد عندنا وقال ابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي ان التنصيص على الشيء باسم العلم يوجب التخصيص
وقطع الشركة بين المنصوص عليه وغيره في الحكم لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة ولا يجوز ان يكون شيء
من كلام صاحب الشرع غير مفيد والمراد باسم العلم ما يدل على الذات ولا يكون دالا على الوصف واستدل بقوله
عليه السلام الماء من الماء وان الانصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال
لعدم الماء وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يكن ذلك موجبا للنفي لما صح الاستدلال منهم به وعندنا انه ينتصب
سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن لانه ان عني بالتخصيص ان هذا الحكم غير ثابت بالنص في غير المسمى فعندنا
كذلك لان حكم النص في غيره لا يثبت به بل بعلة النص وان عني به انه لا يثبت فيه لان النص مانع فهو باطل لان النص
لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا للحكم فيما لم يتناوله ولان النص المثبت موجبه الاثبات فكيف يوجب النفي
في غيره وموضعه ولانه لما لم يمكن الاثبات بعين النص في غير ما تناوله فلان لا يمكن النفي الذي هو ضده اولى
فلو كان التخصيص موجبا نفي الحكم في غير المنصوص عليه كما زعم لكان التعليل للنصوص باطلا لانه يكون ذلك
قياسا في مقابلة النص وقد اجمع الفقهاء على جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم الى الفروع ويحكى عن الثلجي انه كان
يقول هذا اذا لم يكن المنصوص عليه باسم العلم محصورا بعدد نصا كخبر الربا فاما اذا كان محصورا بعدد فذلك
يدل على نفي الحكم في غيره لان في اثبات الحكم في غيره ابطال العدد المنصوص وذا لا يجوز واستدل بقوله عليه
السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم بلا جزاء وبقوله عليه السلام احلت لنا ميتتان ودمان اما

وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال

اما الميتتان فالحوت والجراد والدمان فالكبد والطحال فان ذلك يدل على نفي الحكم فيما عدا المذكور
والصحيح ان التنصيص لا يدل على شيء من ذلك في شيء من المواضع وذكر العدد لبيان ان الحكم بالنص
ثابت في العدد المذكور فقط ونحن نقول ان الحكم في غير المذكور انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلو
يوجب ذلك ابطال العدد المنصوص وقوله لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة قلنا هذا مجرد
الدعوى وما لم يثبت بالدليل ان الفائدة منحصرة على نفي الحكم عن غيره لا يستقيم هذا الكلام ولا
يتصور ذلك حتى يلج الجمل في سم الخياط ثم نقول مثل هذا فائدة اخرى وهو تعظيم المذكور وتفضيله على
غيره كما في قوله تعالى فلا تظلموا فيهن انفسكم خص هذه الاربعة بالذكر تفضيلا لها مع ان الظلم حرام
في كل وقت او نقول فائدة التخصيص ان يتأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص
عليه لينالوا درجة الاستنباط وثوابه وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما والاستدلال منهم
بحرمة الاستنزاف وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بغير الماء غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة اي
الاستدلال من ان ... في قوله عليه السلام الماء من الماء يعرف ان الاستنزاف وسواه لفقد اللام وعندنا
الحكم يتعلق بعين الماء ايضا غير ان الماء مرة يوجد عيانا بالانزال وطورا يوجد دلالة بالالتقاء لانه
اقيم مقام الماء فانه يصح يغيب عنه وعسى لا يعلم لقلة الماء او لفرط الشبق لانه حال الاشتباه وزوال
الحس عما سواه فاقيم السبب الدال عليه وهو الالتقاء مقامه عند تعذر الوقوف على حقيقته والحاصل
ان التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحيث دل انما دل عندنا لا ... خارج لا من قبل
التخصيص بل لان كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافهم والا لا يكون الحجب في حق
الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص او علق بشرط
كان دليله على نفيه عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي رحمه الله حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول
الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وحاصله انه الحق الوصف
بالشرط واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق
بالملك وجوز التكفير بالمال قبل الحنث اعلم ان التعليق بالشرط عند الشافعي رحمه الله يوجب وجود
الحكم عند وجود الشرط ويوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان الوجوب يثبت بالايجاب لولا الشرط
فصار الشرط معدما ما وجب وجوده لولا الشرط فكان الشرط مؤخرا للحكم لا مانعا للسبب بعد وجوده
حتى ان قوله لعبده انت حر وجب عتقه في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فالتعليق باخير
نزول العتق الى زمان الشرط ولا يمنع اصل السبب واذا كان عمل الشرط في منع الحكم دون السبب
كان المنتفي بوقوع الثاني ثابتا وانما امتنع الوقوع لوجود التعليق فكان العدم مضافا الى التعليق
وهو نظير تعليق الحمل فان تعلق القنديل بحبل من السقف يمنع وصوله الى الارض ولا يعدم اصله
ويوجب وجوده في الهواء ونفيه عن الارض وهذا لان السبب قد وجد حسا فلا يمكن اعدامه بخلاف الحكم
فانه يتراخى بالشرط فجاز ان يتعلق بالمانع للحكم وهو الشرط وعلى هذا الاصل لم يجوز تعليق الطلاق

والعتاق بالملك لانه لما ثبت ان تأثير الشرط في تأخير الحكم الى زمان وجوده بعد تقرر السبب والسبب
لا يتحقق بدون الملك فيشترط قيام الملك في المحل عند التعليق لتقرر السبب ولم يجوز نكاح الامة لمن
قدر على نكاح الحرة لان الحل متعلق بشرط عدم طول الحرة بالنص فيوجب نفي الحل عند وجود طول الحرة
كما يوجب اثباته عند عدم طول الحرة وهذا هو المفهوم من الكلام فان من يقول لغيره ان دخل عبدي
الدار فاعتقه يفهم منه ولا تعتقه ان لم يدخل الدار والعمل بالنصوص واجب بمنطوقها ومفهومها وجوز
التكفير بالمال بعد اليمين قبل الحنث لان السبب هو اليمين ولهذا تضاف الكفارة اليها والاضافة
تدل على السببية واما الحنث فشرط وجوب الاداء ولا يلزم ان تعجيل البدنية الكفارة لا يجوز على قوله
لان تأثير التعليق بالشرط في تأخير وجوب الاداء والمالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان
الواجب قبل الاداء مال معلوم كما في حقوق العباد فان الثمن يجب في ذمة المشتري بمجرد البيع ولا يجب
الاداء ما لم يطالب وكذلك في الديون المؤجلة يجب المال ولا يجب الاداء فالموجود هنا شيئان المال والفعل
في المال واحدهما ينفك عن الآخر واما البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان الواجب فعل
يتأدى به وهو عرض لا يبقى والوجوب يقتضي وجود شيء ولا وجود للفعل قبل الاداء وانما يتصور وجوده
عند الاداء فلا يتحقق انفصاله عن الاداء فلما تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الحنث تأخر تقرر السبب و
نفس الوجوب ايضا ضرورة فلو كفر قبل الحنث يكون تكفيرا قبل تقرر السبب وقبل نفس الوجوب وانه
لا يجوز ونظيره من حقوق العباد الشراء والاستيجار فان بشراء العين يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل
التسليم وبالاستيجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء لانها لا تبقى وقتين ولا يتصور تسليمها
بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود فانها تصير مملوكة بالعقد عند الاستيفاء فكذا في حقوق الله تعالى
يفصل بين المالي والبدني من هذا الوجه وجوز تعجيل النذر المعلق بان قال ان فعلت كذا فعلي درهم لوجود
السبب وان تأخر الشرط واذا ثبت ان التعليق بالشرط يوجب الوجود عند وجوده والعدم عند عدمه
والوصف ملحق بالشرط عنده اي جار مجرى الشرط لان الحكم لا يثبت بالنص بعد وجود المسمى ما لم يوجد
الوصف ولولا ذكر الوصف لكان الحكم ثابتا قبل وجوده وهو امارة الشرط فان قوله انت طالق ان دخلت
الدار ليس يوجب وقوع الطلاق ما لم تدخل وبدون هذا الشرط كان موجبا للطلاق قبل الدخول الا ترى
انه لو قال لها ان دخلت الدار راكبة فانت طالق كان الركوب شرطا وان كان مذكورا على سبيل الوصف
فها هنا فيوجد الحكم عند وجوده بمنطوقه ويعدم عند عدمه لمفهومه وقد اباح الله تعالى نكاح الامة
مقيدا بصفة الايمان فوجب ان لا يجوز بدون هذه الصفة فلا يجوز نكاح الامة الكتابية وقال
الشافعي رحمه الله وهذا بخلاف العلة فان الحكم يثبت ابتداء بوجود العلة فلا يكون عدم الحكم قبل وجود
العلة مضافا الى العلة باعتبار انها نفت الحكم قبل وجودها بل العدم بالعدم الاصلي فاما الوصف فمغير
للحكم بعد وجود سببه فكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده كما كان مثبتا وجود الحكم عند وجوده كالشرط
الا ترى ان الشرط دخل على ما هو موجب لولا الشرط ولولا الوصف لكان الحكم ثابتا بمطلق الاسم فصار الوصف

للاعتراض كالشرط فاما العلة فلابتداء الايجاب له للاعتراض على ما بينا فصارت بمنزلة اسم العلم
تتعلق بها الوجود ولم توجب العدم عند عدمها وقال لما ثبتت حرمة الربيبة بسبب الدخول بامراة مقيد
بوصف وهي ان تكون من نسائنا بقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن اوجب
ذلك نفي الحرمة عند عدم ذلك الوصف فلا تحرم بنت الزاني عليه واستدل له باثبات مذهبه بقوله عليه السلام
في خمس من الابل السائمة شاة فان ذلك يوجب نفي الزكوة في غير السائمة كانه قال ولا زكوة في غير السائمة
اذ لولا ذلك لوجبت الزكوة في العوامل بقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة فقد اتفقنا على ان الزكوة
لا تجب في غير السائمة وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا
في محله وهنا الشرط حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف اليه وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا
اعلم ان المعلق بالشرط لا ينعقد سببا عندنا واثر الشرط في منع العلة من الانعقاد ولا اثر له في اعدام
الحكم عند عدم الشرط فهو باق على ما كان قبل التعليق بالعدم الاصلي وهذا لان صحة الايجاب باعتبار
صدور ركن التصرف من اهله في محله ثم المتصرف اذا لم يكن اهله بان كان صبيا او مجنونا او كان اهلا لكن
اللفظ اضيف الى غير محله بان كان بهيمة او ميتة لا يصير سببا فكذا اذا وجدت الاهلية والمحلية الا
انه وجد الحائل بين اللفظ والمحل بذكر الشرط فلا يصير سببا وهذا لان التعليق بالشرط منع وصوله الى
المحل بالاتفاق لانه تعلق بالدخول فلا يصل اليه قبل وجوده كالتدبير المعلق يحيل له يصير واصلا الى
الا ان لا استحالة كينونته كائن في مكانين في زمان واحد واذا لم يصل الى محله لم يصر علة بل يعرض لان يصير
علة بالوصول اليه عند وجود الشرط وهذا الفعل التجر لما توقف على الاهلية والمحلية واتصال التصرف
بالمحل فما لم يتصل فعل التجار بالمحل ومر للجنب لم ينعقد الفعل تجرا وكالرمي فان نفسه ليس بقتل ولكنه
يعرض ان يصير قتلا اذا اتصل بالمحل فاذا كان ثم مجن منع وصوله الى المحل فله تعالى ان المجن مانع من القتل
ولكنه يعرض ان يصير قتلا اذا وصل الى محله عند عدم المجن فكذا هنا ما يمنع الاتصال بالمحل يمنع انعقاده
علة واذا كان الشرط مانعا من الانعقاد كان عدم الحكم لعدم العلة لا لمنع الشرط الحكم بعد العلة و
عند وجود الشرط توجد العلة والحكم وبهذا تبين ان التعليق ليس بمعنى التاجيل لان الشرط يحول بين
صورة العلة ومحلها فلا يصير معه علة كقوله انت حر لم يتصل بقوله حر لم يعمل نقضا وعدم الحكم عند عدم الشرط
بناء على العدم الاصلي كما كان قبل التعليق اما التاجيل فلا يمنع وصول السبب بالمحل لان سبب الوجوب
العقد ومحل الدين الذمة والتاجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك في المبيع وانما يؤخر المطالبة
ولذلك لا يمنع التعجيل وانه لا يشبه تعليق التدبير لان التدبير كان موجودا بذاته قبل التعليق فعرفنا ان
عمل التعليق لم يكن لابتداء وجوده بل لنقله عن مكان الى مكان فلذلك اوجب تفريغ مكان وشغل مكان اخر
وهنا قبل التعليق ما كان الحكم موجودا فكان تاثير التعليق في تاخير السببية للحكم الى وجود الشرط وانه
ليس كاشتراط الخيار في البيع لان الخيار ثمة دخل على الحكم دون السبب حقيقة وحكما اما الحقيقة فلان البيع
لا يحتمل الخطر لانه من الاثبات والاثبات لا يحتمل التعلق بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر قمار وهو
حرام وفي تعليق البيع بالشرط خطر لانه لا يدرى ايكون ام لا فكان القياس ان لا يجوز البيع مع
شرط الخيار وانما جوزناه بحديث حبان بخلاف القياس نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات كيلا يغبن فلو
دخل على السبب لتعلق حكما لا محالة ولو دخل على الحكم لتم سببه والسبب يحتمل للفسخ فيصلح التدارك
به بان يصير غيره لازما فيه للخطر فكان اولى فاما الطلاق والعتاق من الاسقاطات فيحتمل الخطر
والتعليق يوجب القول بكمال التعليق فيه وهو ان يكون داخلا على السبب اذ لو دخل على الحكم لكان
السبب نازلا فكان تعليقا من وجه دون وجه والاصل في كل ثابت كماله واما الحكم فلان من حلف ان لا يبيع
فباع بشرط الخيار يحنث ولولا انه سبب لما حنث ولو حلف ان لا يطلق امراته فعلق طلاقها بالشرط
لا يحنث ما لم يوجد الشرط واذا وجد الشرط وبطلت العلقة صار ذلك الملفوظ علة كانه ابتداء الان وقوله
ان السبب موجود حسا فلا يحتمل اعدامه قلنا لا نعلق المحسوس وانما نعلق السببية وهو امر شرعي فان
قلت لو لم يبق سببا لم يبق تعليقا قلت لو بقي سببا لكان ايقاعا فلم يكن يمينا والمعلق بالشرط يمين و
اليمين غير الايقاع ولهذا ينتقض اليمين اذا صارت ايقاعا عند وجود الشرط فلهذا جوزنا تعليق
الطلاق والعتاق بالملك لان المعلق قبل وجود الشرط يمين ومحل اليمين ذمة الحالف والحالف اهل
اذ الكلام فيه وانما يصير طلاقا وعتاقا عند الشرط فاعتبر الملك ح ولم يجوز تعجيل النذر المعلق بالشرط
لانه لا يصير سببا ما لم يصف الى الذمة قابلة للحكم والشرط يمنع الوصول الى الذمة فلا يكون سببا ولم
يجوز التكفير قبل الحنث لعدم السبب لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم واليمين مانعة
من الحنث الذي تعلق وجوب الكفارة به لانها تعقد للبر والبر ضد الحنث وتفوت بالحنث وفي الحنث نقض
اليمين ويستحيل ان يقال ان هذا الشيء سبب لحكم لا يثبت ذلك الحكم الا بعد انتقاضه فعرفنا انها يعرض
ان تصير سببا عند وجود الشرط لا ان تكون سببا في الحال وهذا بخلاف الاضافة فان قوله انت طالق غدا
انت حر غدا سبب لانه وضع لوقوع الطلاق والعتاق وذكر الغد لتعيين زمان الوقوع لا للمنع من
الوقوع فكان للحكم واجب الوجود به والزمان من لوازم الوقوع فلا ينافي السببية بخلاف التعليق
فانه للمنع من الوقوع وكذا اليمين واستحال ان يكون مانع الشيء سببا له وطريقا اليه فكان ما نعا من
السببية ولهذا قلنا ان يتصدق بيوم الخميس فتصدق قبله جاز لوجود السبب بخلاف ما اذا علق على
امر وفرق بين المالي والبدني سا قطا لان الواجب لله تعالى على العبد فعل هو عبادة والعبادة فعل ياتي به
العبد على سبيل التعظيم لله تعالى بخلاف هوى النفس فاما المال او منافع البدن فالة يتادى الواجب
بهما فالمالي ما يكون محل فعل العبد المال والبدني ما يكون محل فعله بدنه فاما الواجب في الحالين ففعل
واجب في الذمة بايجاب الله تعالى بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل لان المقصود ما ينتفع
به العبد بجلب نفع او دفع ضرر وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء
وان لم يوجد من المديون فعل هو اداء فان قلت الزكوة حق الله تعالى وتتادى بالنائب بلا فعل الاداء ممن عليه
قلت الانابة فعل منه وجعل اداء النائب كادائه بنفسه باعتبار الانابة وجوزنا نكاح الامة لمن له طول الحرة

لان الله تعالى اباح نكاح الامة حال عدم الطول وما حرم حال وجوده لان التعليق بالشرط
لا يوجب نفي الحكم قبله فيثبت الحل قبل وجود هذا الشرط بالايات المطلقة فان قلت من الشرط
شنا والشرط ما ينتفي الحكم عند انتفايه فيلزم ان يكون الحكم المعلق منتفيا عند انتفا المعلق عليه كالوضوء
لما كان شرط صحة الصلوة ينتفي الصحة عند انتفايه قلت الشرط عبارة عن العلامة قال الله
تبارك وتعالى فقد جاء اشراطها اى علاماتها واذا كان الشرط عبارة عن العلامة فيلزم من ثبوتها
ثبوت الحكم ولا يلزم من عدمها عدم الحكم والدليل عليه قوله تعالى فاذا احصن فان اتين بفاحشة
ولا خلاف ان الحد يلزمها جزاء على الفاحشة وان لم تحصن وقال تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
وحكم الكتابة لا ينتفي قبل هذا الشرط وقال تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا
ولا يحل الاكراه عند عدم ارادة التحصن ايضا وقال تعالى وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان
مقبوضة والرهن جايز عند عدم هذا الشرط وتخريج مسئلة التنجيز سياتي ان شاء الله تعالى ولانه لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم نجز الثلث يصح ولو كان
عدم الشرط يوجب عدم المشروط لما صح وقول صاحب المحصول المنجز عندنا غير المعلق حتى بقي
المعلق موقوفا على دخول الدار فاذا تزوجت بزوج اخر وعادت اليه ودخلت الدار وقع المعلق مشكل
لان مملوك الزوج الطلقات الثلث فحسب ثم صارت منجزة لا يبقى معلقه وقوله الوصف ملحق
بالشرط يوجب العدم عند العدم قلنا اذا ثبت ان الشرط لا يوجب العدم عند العدم فالملحق به
اولى ان لا يوجب العدم عند العدم على ان اقصى درجات الوصف اذا كان موثرا ان يكون علة للحكم
ولا خلاف ان العلة لا توجب نفي الحكم عند عدمها لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى فلا يلزم من عدم العلة
المعينة عدم الحكم ولو دل عدم العلة على عدم الحكم في صورة انما دل لامر خارجي بان يكون العلة متحدة
كقول محمد رحمه الله في ولد الغصب انه لم يضمن لانه لم يغصب اما عدم العلة من حيث هي هي فلا يدل على
عدم الحكم ولهذا جوزنا نكاح الامة الكتابية لان قوله تعالى من فتياتكم المومنات لا يقتضي الحرمة
عند عدم صفة الايمان لما بينا وهو كقوله تعالى وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك فان
التقييد بهذا الوصف لا يوجب نفي الحل في اللاتي لم يهاجرن معه عليه السلام بالاتفاق وانما لم يجب
الزكوة في العوامل باعتبار نص اخر وهو قوله عليه السلام لا زكوة في العوامل والحوامل لا باعتبار ما ذكر و
قوله تعالى وربايبكم اللاتي في حجوركم من نسايكم اللاتي دخلتم بهن لنا ان علينا فان كون الربيبة في حجر
زوج الام ليس بشرط للحرمة ولو كان التقييد بالوصف يوجب العدم عند العدم لما وجبت الحرمة بدون
الحجر وعلى هذا قال زفر فيمن له امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني يثبت نسب
الاصغرين منه لان التخصيص بالاكبر لا يوجب نفي نسب الاصغرين وقد ظهر بثبوت نسب الاكبر منه انها كانت
ام ولد من ذلك الوقت وام الولد فراش لمولاها فيثبت نسب ولدها منه بلا دعوة وعندنا لا يثبت
نسب الاصغرين منه لا باعتبار التقييد بوصف الاكبر فانه لو اشار الى الاكبر وقال هذا ابني لا يثبت نسب الاصغرين

منه ايضا وقد بينا ان التخصيص بالاسم لا يوجب نفي الحكم في غير المسمى بذلك الاسم ولكن انما لا يثبت
نسبهما منه لان التخصيص بوصف سكوت عما وراه غير ان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان لان حكم
المسكوت عنه بخلاف المنطوق به لانه لو لم يكن كذلك لما حل السكوت عن بيانه مع وقوع الحاجة الى البيان لان
يكون بيانا فهنا سكت المولى عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه لانه يفترض على المولى دعوة النسب فيما هو
مخلوق من مايه نصا لان قبل الدعوة يثبت النسب منه لا نصا ولا دلالة على فراشه على سبيل الاحتمال حتى يملك
نفيه وانما يصير مقطوعا على وجه لا يملك نفيه بالدعوة نصا فكان ذلك فرضا عليه فكانت الحاجة ماسة
الى البيان فكان سكوته عن دعوة نسب الاصغرين عند لزوم البيان لو كان النسب ثابتا نفيا حملا للمرء
على الصلاح حتى لا يصير تاركا للفرض لا تخصيص الاكبر بالدعوة وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله اذا
قال شهود الوارث لا نعلم له وارثا غيره في ارض كذا يقبل الشهادة لان هذه الزيادة لا تنفي عليهم بوارث
اخر في غير ذلك الموضع فكانهم سكتوا عن هذه الزيادة وقالوا لا نعلم له وارثا غيره وعندهما لا يقبل هذه
الشهادة لان النفي في ارض كذا اثبات في غيره ولكن لتمكن التهمة لانه يوهم انهم يعلمون له وارثا اخر في غير
ذلك الموضع والشهادة ترد بالتهمة والاحكام لا تثبت بالتهمة بل بالحجج المعلومة وقال ابو حنيفة رحمه
الله السكوت عن ساير المواضع في غير موضع الحاجة الى البيان ليس ببيان لان في ذكر المكان غير واجب وذكر المكان
يحتمل لان يحترز عن المجازفة باعتبار انهما تفحصا في ذلك المكان دون ساير المواضع ويحتمل تحقيق المبالغة
في نفي وارث اخر في موضع اخر اى لا نعلم له وارثا في ارض كذا مع انه مولده ومنشاه فاحرى ان لا يكون له وارث
اخر في موضع اخر فلا يتمكن التهمة في شهادتهم والمطلق يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي
رحمه الله مثل كفارة القتل وساير الكفارات لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط يوجب النفي
عند عدمه في المنصوص وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد اعلم ان المطلق محمول على المقيد
اى يراد من المطلق المقيد سواء كانا في حادثة واحدة او في حادثتين عنده اما اذا كانا في حادثة واحدة
فلان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا اذ المطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات
لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع الصفات والمطلق ساكت والمقيد ناطق فكان
هو اولى بان يجعل اصلا ويبنى المطلق عليه فيثبت الحكم مقيدا بهما كما في نصوص الزكوة فان النص المطلق
عن صفة السوم وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة محمول على المقيد بصفة السوم وهو قوله عليه
السلام في خمس من الابل السايمة شاة في حكم الزكوة بالاتفاق ونصوص الشهادة فان النص المطلق عن
صفة العدالة وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم محمول على المقيد بها وهو قوله تعالى واشهدوا
ذوى عدل منكم واما اذا كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وساير الكفارات فان المنصوص عليه في كفارة
القتل تحرير رقبة مومنة وفي كفارة الظهار واليمين رقبة مطلقة فحمل المطلق في هاتين الكفارتين على
المقيد في كفارة القتل حتى لا يجوز اعتاق الرقبة الكافرة في هاتين الكفارتين عنده كما لا يجوز في كفارة القتل
لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط يوجب نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص عليه لما مر

من أصله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد لان الكل تحرير تكفير مشروع للستر والزجر فالشرع
لما قيد الرقبة بصفة الايمان في كفارة القتل لحكمة خفية وهي التقرب الى الله تعالى بتخليص العبد
المؤمن عن ذل العبودية صار ذلك بيانا في ساير الكفارات الا ترى ان تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء
جعل تقييدا في التيمم لان كل واحد منهما طهارة فكانا نظيرين والطعام في اليمين لم يثبت في القتل لان
التفاوت ثابت بالاسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود وكذلك الجواب في اعداد الركعات ونظائره في الطهارات
وزيادة الصوم في القتل فانه لم يلحق به كفارة اليمين لانه زيادة تثبت بالاسم العلم وهو شهر او اربع
ركعات او ثلث ركعات لا بالصفة التي تجري مجرى الشرط وقد مر ان تخصيص الاسم بالحكم لا يوجب نفي الحكم
في غيره وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة لامكان العمل بهما اعلم ان المطلق لا يحمل
على المقيد عندنا سواء وردا في حادثة واحدة او في حادثتين لان العمل بهما ممكن فلا يجوز ترك العمل باحدهما
وفي الحمل ترك العمل بالمطلق وهذا لان للمطلق حكما معلوما وهو الاطلاق وهو معنى معلوم وله حكم معلوم
وهو تمكن المكلف من الاتيان باي فرد شاء من افراد تلك الحقيقة والغرض منه التيسير والتوسع وللمقيد
حكما وهو التقييد وهو معنى معلوم وله حكم معلوم والغرض منه التشديد والتضييق فكما لا يجوز حمل
المقيد على المطلق لاثبات حكم الاطلاق فيه لا يجوز حمل المطلق على المقيد لاثبات حكم التقييد فيه لان
في الحمل ابطال صفة الاطلاق وفيه ابطال صفة التخفيف واثبات صفة التغليظ وفيه فساد لان احدهما
نصب الشرع من تلقاء نفسه والاخر نسخ ما هو مشروع بالراي وقال ابن عباس ابهموا ما ابهم الله تعالى
واتبعوا ما بين الله تعالى وفي الرجوع الى المقيد ليعرف منه حكم المطلق ترك الابهام فيما ابهم الله تعالى
وقد قال عمر ام المراة مبهمة فابهموها وانما اراد قوله تعالى وامهات نسائكم فان حرمتها مطلقة غير مقيد
بالدخول وحرمة الربيبة مقيدة بالدخول لقوله تعالى من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فلم يحمل المطلق على
المقيد وقال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم قال ابو هريرة رضي
الله عنه لما خطب النبي عليه السلام بوجوب الحج قال عكاشة بن محصن أفي كل عام يا رسول الله
فاعرض عنه رسول الله عليه السلام حتى اعاد مسالته ثلث مرات فقال عليه السلام لو قلت نعم لوجب
ولو وجب ما استطعتم ولو تركتم لضللتم اسكتوا عما سكت فنزلت فيه تنبيه على ان العمل بالاطلاق
واجب والرجوع الى المقيد ليعرف منه حكم المطلق اقدام على هذا المنهي عنه لما فيه من ترك الابهام فيما
ابهم الله تعالى فلا يجوز الا ان يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين لان الحكم وهو الصوم لا يقبل
وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه وفي صدقة الفطر ورد النصان في السبب ولا مزاحمة
في الاسباب فوجب الجمع اعلم ان الاطلاق والتقييد في صوم كفارة اليمين وردا في الحكم وهو الصوم
والصوم في وجوده لا يقبل وصفين متضادين اي التتابع والتفرق فاذا ثبت تقييده بالتتابع
بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات وقراءته كانت رواية عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقد كان مشهورا في السلف وبالخبر المشهور يجوز الزيادة على النص فبطل الاطلاق وفي صدقة

الفطر ورد النصان وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد مطلقا وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين
في السبب ولا مزاحمة في الاسباب لجواز ان يثبت للحكم الواحد باسباب كثيرة على سبيل البدل كالملك فوجب
الجمع اي يجب العمل بهما ويجب صدقة الفطر عن العبد الكافر بالنص المطلق وعن عبد المسلم بالنص المقيد
وهو نظير ما سبق ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي اي دخول الاطلاق والتقييد في السبب نظير التعليق
بالشرط فصار الحكم الواحد معلقا ومرسلا مثل نكاح الامة تعلق بعدم طول الحرة بالنص وهو قوله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات وبقي مرسلا
عن الشرط مع ذلك فيجوز نكاح الامة حال طول الحرة بالايات المطلقة وحال عدم الطول بالايات المطلقة وهذه
الاية وهذا لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا اي عند الوجود يمتنع ان يثبت الحكم بهما كالملك لا يجوز
ان يثبت لشخص في شيء واحد بالبيع والهبة معا واما قبل الوجود فهو معلق اي معدوم يتعلق وجوده بالشرط
ومرسل عن الشرط اي محتمل للوجود قبل الشرط والعدم لان الاصل كان محتملا للوجود بطريقين ولم يتبدل العدم
الا ترى انه لو قال لامراته اعتقي عبدي ان دخلت الدار ثم يقول لها اعتقي عبدي ان كلمت زيدا او دخلت الدار وهي حتى
لو دخلت الدار فاعتقته جاز ولو كلمت زيدا ودخلت الدار جاز اعتاقه بالامرين جميعا وكذا لو قال لها اعتقي عبدي
ثم قال لها اعتقه ان دخلت الدار ملكت المرسل والمعلق جميعا حتى اذا عزله عن احدهما بقي الاخر ولهذا قال ابو
حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قرب التي ظاهر منها في خلال الاطعام لم يستانف ولو قربها في خلال الصيام او الاعتاق
يستانف لان الله تعالى قال فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا
فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولم يقل فيه من قبل ان يتماسا فلم يحمل المطلق على المقيد وان وردا في حادثة
واحدة لانهما حكمان ثم الشافعي رحمه الله ترك اصله في صوم كفارة اليمين حيث لم يشترط التتابع ولم يحمله على
الظهار والقتل فانه قال ان الله تعالى قيد بعض الصيام بالتتابع وبعضها بالتفرق كما في صوم المتعة حيث
قال تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فالعشرة الكاملة صوم المتعة بالنص ولو
صامها متصلة لم يجز فبقي المطلق على اطلاقه للتعارض الواقع بين قيد التفرق والتتابع قلنا صوم المتعة
ليس بكفارة بل هو نسك كالدم الذي صار خلفا عنها على انه غير مقيد بالتفرق الا ترى انه لو فرقه قبل الرجوع
لم يجز ولكن انما لم يجز صوم السبعة قبل ايام النحر لانه لم يشرع لا لانه شرع ووجب ثم وجب التفريق وعدم
شرعيته الصوم في وقت لا بعد تفرقها كالليل لا يجعل الصوم متفرقا لانه لم يشرع فيه وهذا لانه اضيف
الى وقت بكلمة اذا حيث قال اذا رجعتم والمضاف الى وقت لا يجوز قبل ذلك الوقت لانه قبل سببه كصوم
رمضان قبل رمضان وكصلوة الظهر قبل الظهر فلم يبق للتتابع معارض ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط الا ترى
ان قوله تعالى من نسائكم معرفة بالاضافة الينا فلا يكون قيد الدخول لقوله تعالى اللاتي دخلتم بهن معرفا لاستحالة
تعريف المعرف فيجعل شرطا كما في قوله هذه المراة التي اتزوج فهي طالق بخلاف ما لو قال المراة التي اتزوجها طالق لانه
اضاف الطلاق هنا الى مجهولة لا تصير عينا الا بالوصف وهو التزوج فصار ما يحصل به التعيين في معنى الشرط
وهو يصلح شرطا لكونه معدوما على خطر الوجود فجعل شرطا اما في قوله هذه المراة التي اتزوج لا يمكن ان يجعل التزوج

شرطا لانه اذا عينها وعرفها فلم يجز ذلك الوصف مجرى الشرط فبقي ايقاعا للحال فيبطل لعدم الملك
ولئن كان بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب النفي وهذا لان الاثبات لا يوجب نفيا لا صيغة ولا دلالة ولا
اقتضاء اما الاول فظاهر وكذا الثاني لان النفي ليس بمعنى الاثبات لغة حتى يثبت بطريق الدلالة وكذا الثالث
لان النفي ليس مما لا يستغنى عنه النص المثبت حتى يثبت اقتضاء فصار الاحتجاج به احتجاجا بلا دليل واما
عدم جواز تحرير الكافرة في القتل فباعتبار انه غير مشروع كما لا يجوز اعتاق النصف او ذبح الشاة لان الكفارات
ما عرفت الا شرعا فاذا ورد به الشرع جاز به التكفير ولا يحتاج الى الشرع لانعدام كما ان لا ن ذا ثابت بالعدم
الاصلي ولئن كان فانما يصح الاستدلال به على غيره لو صحت المماثلة وليس كذلك فان القتل اعظم الكبائر
اعلم انا اذا سلمنا ان التقييد بمعنى الشرط وانه يوجب نفي الحكم قبل الشرط فانما يستقيم الاستدلال به على
غيره اذا ثبتت المماثلة بينهما وقد ثبتت المفارقة بينهما في السبب فان القتل اعظم الكبائر بخلاف الظهار
واليمين وفي الحكم صورة ومعنى اما الصورة فلانه شرع في الظهار واليمين الطعام دون القتل واما المعنى فلانه
شرع في اليمين التخيير دون القتل والتخيير تخفيف واي تخفيف فمع عدم المماثلة في السبب والحكم كيف يجعل
ما دل على نفي الحكم في كفارة القتل دليلا على النفي في كفارة اليمين والظهار فان قال انا اعتبرنا القيد الزائد
وهو الايمان ثم النفي يثبت به ضرورة فلا يكون في هذا تعدية العدم الذي هو ليس بحكم شرعي قلنا التقييد
بوصف الايمان لا يمنع التحرير بالرقبة الكافرة لما بينا ان الاثبات لا يوجب نفيا وانما لم يجز الكافرة في القتل
لانه لم يشرع لا لان قيد الايمان نفى جوازه وقد شرع في الظهار واليمين لما اوجب تحرير رقبة مطلقا فصارت
تعدية الايمان عنده لمعدوم وهو عدم جواز تحرير الكافرة وهو لا يصلح حكما شرعيا لا لابطال موجود وهو
جواز تحرير الكافرة وهو يصلح حكما شرعيا فكان هذا ابعد مما سبق فانه تمسك بالمفهوم فيما سبق بحسب
وهنا تمسك بالمفهوم وعدى العدم الذي لا يصلح حكما شرعيا لابطال موجود يصلح حكما شرعيا فاما قيد
لا سائمة والعدالة فلم يوجب النفي عندنا لكن السنة المعروفة في ابطال الزكاة عن العوامل والحوامل وهو قوله
عليه السلام ليس في العوامل والحوامل صدقة اوجب نسخ الاطلاق والامر بالتثبت في نبأ الفاسق وهو قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي توقفوا فيه وتطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة
ولا تعتمدوا قول الفاسق وفي قراءة فتثبتوا اي توقفوا اوجب نسخ الاطلاق والنهي الى المرافق بقوله عليه
السلام التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وهو مشهور يثبت بمثله التقييد فاذا صار
مقيدا لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقا لا باعتبار حمل المطلق على المقيد وقول صاحب المحصول في الجواب
عن قول اصحابنا ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء فلو دل القياس على انه لا يجوز
الا المؤمنة لكان ذلك نسخا للقرآن بالقياس وانه لا يجوز مشكل فتقييد الرقبة بالسلامة عن كثير من العيوب ايضا
تقول اعتق رقبة لا يزيد في الدلالة على العام واذا جاز تخصيص العام بالقياس فلان يجوز هذا التخصيص
اولى لا يتم لوجوه احدها ان الرقبة اسم للبنية مطلقا توقفت على الكامل الذي هو موجود مطلقا فلم يتناول
ما هو هالك من وجه وثانيها ان تخصيص العام بالقياس لا يجوز عندنا الا اذا خص البعض منه وثالثها ان

المطلق ليس بعام فكيف يجوز تخصيص ما ليس بعام وقد مرت هذه المباحث من قبل وقيل لان القران في
النظم يوجب القران في الحكم فلا يجب الزكاة على الصبي لان قرانها بالصلاة واعتبروا بالجملة الناقصة اعلم
ان بعض اهل النظر ممن لا تتبع له قالوا ان القران في النظم يوجب المساواة في الحكم حتى قالوا في قوله تعالى اقيموا
الصلاة وآتوا الزكاة ان القران يوجب ان لا تجب على الصبي الزكاة لان القران في النظم يوجب المساواة في الحكم فلا
يجب الزكاة على من لا يجب عليه الصلاة واعتبروا بالجملة الناقصة فان من قال جاءني زيد وعمرو يفهم منه اشتراكهما
في المجيء وكذا لو قال زينب طالق وعمرة شاركت عمرة زينب في وقوع الطلاق ولا يقال ان الشركة في الناقصة
باعتبار النقصان لا باعتبار الواو ولا نقصان هنا لان الواو للعطف لغة ومقتضى العطف هو الشركة
فان من قال عبده حر وامرأته طالق ان كلمت فلانا تعلق العتق والطلاق بالشرط مع ان كل واحد كلام تام
فلولم يقتض العطف الشركة لما تعلق الاول بالشرط وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان
الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما يتم به فاذا تم بنفسه لم يجب الشركة الا فيما يفتقر اليه
ولهذا قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبده حر وقوله عبده حر وامرأته طالق ان كلمت فلانا
ان الشرط يلتحق بهما لان العتق تام ايقاعا لا تعليقا والتعليق تصرف آخر غير الايقاع فيما يرجع الى غرضه
وهو التعليق فافتقر فاثبتنا المشاركة بينهما في حكم التعليق بالواو حتى لو قال ان دخلت الدار فزينب طالق
وعمرة طالق تطلق عمرة في الحال لعلمنا ان غرضه في حق عمرة تنجيز الطلاق دون التعليق اذ لو كان غرضه
التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لحصول الكفاية به فلما لم يقتصر عليه واتى له بالخبر علم ان مقصوده التنجيز
وهنا خبر احدى الجملتين لا يصلح خبرا للجملة الاخرى فلهذا علقنا العتق بالشرط ولهذا اذا قال ان دخلت
الدار فزينب طالق وعمرة طالق يتعلق طلاق عمرة بالدخول كما يتعلق طلاق زينب لانه لا يمكن التعليق
بذلك الشرط مع عرض وقوع الثلث في حق زينب ووقوع الواحدة في حق عمرة الا بذكر الخبر مفردا في حق عمرة
اذ لو لم يذكر الخبر لوقع الثلث على عمرة كما وقع على زينب فمست الضرورة الى ذكر الخبر لهذا فالحاصل ان المشاركة
لا تثبت بعين الواو بل باعتبار الافتقار والقصور اما من حيث عدم الخبر او من حيث التعليق سواء كان
تعليق تحصيل او تعليق ابطال او غير ذلك ولهذا قلنا ان قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون ان قوله تعالى فاجلدوهم جزاء لتضمن المبتدأ معنى الشرط وقوله ولا تقبلوا
وان كان تاما الا انه من حيث انه يصلح جزاء وهذا مفتقر الى الشرط اذ الجزاء لا بد له من الشرط فجعل ملحقا
بالاول لان قول القائل اجلس ولا تتكلم يكون عطفا صحيحا فصار رد الشهادة من تتمة الحد الا ترى ان
لا تتمة ما هو من جنسه كالجلد وكذلك رد الشهادة مؤلم كالجلد بل هو ازيد عند العقلاء قال جراحات السنان
لها التئام ولا يلتئام ما جرح اللسان ولقد القاذف مسك سترة بالقول فجوزي وفاقا باهدار شهادته لان
ان اللئام لا يبالون بهذا الزاجر والحدود شرعت زواجر فشرع الجلد ايضا ليحصل الانزجار للوغد اللئيم
وللحر الكريم واما قوله تعالى واولئك هم الفاسقون فليس بخطاب للائمة ولكنه اخبار عن صفة القاذف فلا
يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام واما الحكاية عن حالة قائمة فلا فهو مثل قوله تعالى فان تابوا   لله

يختم على قلبك ويمح الله الباطل فان قوله ويمح غير معطوف على يختم فان قلت ان كان يمح كلاما مبتدأ
غير معطوف على يختم فلماذا سقطت الواو في الخط قلت كما سقطت في قوله تعالى ويدع الانسان بالشر
دعاءه بالخير وقوله تعالى سندع الزبانية على انها مثبتة في بعض المصاحف وقوله تعالى لنبين لكم
ونقر في الارحام ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء والشافعي رحمه الله قطع قوله تعالى
ولا تقبلوا لهم من قوله تعالى فاجلدوهم مع قيام دليل الاتصال وهو ان كل واحد منهما جملة فعلية امر يجري
صاحبه مفوض الى الائمة ووصل قوله تعالى واولئك هم الفاسقون بقوله ولا تقبلوا حتى صرف الاستثناء
اليهما مع قيام دليل الانفصال لان احدهما جملة فعلية خطاب للائمة والاخر جملة اسمية بيان لسمة القاذف
وذكر لازالة الاشكال وهو انه لما صار سببا لوجوب عقوبة تسقط بالشبهات مع ان القذف خبر
متردد بين الحسبة وهتك الستر وربما يكون حسبة اذا كان الرامي صادقا وله اربعة من الشهود فازال
الله تعالى هذا الاشكال بقوله عز وجل واولئك هم الفاسقون اي العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة
حين عجزوا عن اقامة اربعة من الشهود واليه اشار بقوله تعالى فاذ لم ياتوا بالشهداء فاولئك عند الله
هم الكاذبون فكان العمل بمقتضى النص فيما قلنا حيث جعلنا القذف سببا موجبا للعقوبة والعجز
عن البينة شرطا بصفة التراخي حيث قال ثم لم فلم نرد الشهادة بمجرد القذف حتى يعجز عن الاتيان بالشهود
الاربعة بخلاف ما يقوله الشافعي رحمه الله فانه رد الشهادة بمجرد القذف وجعلنا الرد حدا مشاركا للجلد
لانه عطف بالواو فيجب ربط كل ما يصلح جزاء به ورد الشهادة يصلح جزاء كالجلد لانه ضرب عقوبة
اذا قوبل بالقبول والعام اذا خرج مخرج الجزاء او مخرج الجواب ولم يزد عليه او لم يستقل بنفسه يختص
بسببه وان زاد على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ حتى لا يلغى الزيادة خلافا للبعض اعلم
ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا خلافا للشافعي والمزني رحمهما الله فعندهما يصير العام
خاصا بالسبب وصورة المسئلة في موضعين احدهما ان الحادثة اذا وقعت لواحد في زمن النبي عليه السلام
نزل نص عام في تلك الحادثة يتناول صاحب الحادثة وغيره فان هذا النص لا يختص به بسبب وقوع الحادثة
له بل يعم صاحب الحادثة وغيره وعندهما يختص بصاحب الحادثة ويراد باللفظ العام الواحد مجازا
وانما ثبت هذا الحكم في حق غير صاحب الحادثة بنص اخر او بالقياس على صاحب الحادثة والثاني
اذا خرج كلام الرسول عليه السلام جوابا لسؤال السائل يختص بالسؤال عندهما وعندنا اذا
كان الجواب لا يستقل بنفسه بدون السؤال يختص به وان كان يستقل بنفسه ويكون مبتدأ للحكم في
حق السائل وغيره لا يختص به بل يعتبر عموم الجواب احتجا بقوله عليه السلام لا ربوا الا في النسيئة والربوا
يجري في النقد بالاجماع ولكن الحديث ورد في حادثة خاصة فاختص بها فانه روي انه سئل رسول الله
عليه السلام عن الربوا في مختلفي الجنس فقال لا ربوا الا في النسيئة فكانه قال لا ربوا في مختلفي الجنس الا
في النسيئة ولانه لو لم يختص بالسؤال او بصاحب الحادثة لم يكن في تاخير البيان الى وقت السؤال او نزول
الحادثة فائدة فوجب ان يختص به ولنا ان اية الظهار واللعان وحد القذف وغيرها نزلت عند وقوع

الحوادث لاشخاص معلومة ولم يختص بها فان الائمة عمموا حكمها ولان الموجب للحكم هو اللفظ فكان
اعتباره اولى من اعتبار السبب الذي سكت عنه النص واعتباره يوجب العموم فكان عاما ولانا متى
خصصناه بالسبب لغت الزيادة ومتى لم نخصه يصير الزيادة معمولا بها ويكون للابتداء والتعليم كما
روي انه عليه السلام سئل عن ماء البحر فقال الطهور ماؤه والحل ميتته والسؤال كان عن الماء لا عن حكم
ميتته وهو زيادة على قدر الجواب الا انه بقدر السؤال يكون جوابا وما زاد عليه يكون لابتداء التعليم فكذا
هنا ولهذا جوزنا الصلح على الانكار لعموم قوله تعالى والصلح خير وان نزلت الاية في الصلح بين الزوجين
ولا ينصرف الى الصلح المذكور منكرا وان كان الاصل في ان المنكر اذا اعيد معرفا كان عين الاول لانه اذا
جعل للجنس يدخل فيه المذكور وغيره فكانت فائدته اكثر فكان الحمل عليه اولى وعندهما يختص بنشوز
الزوجين وهذا في الحاصل على اربعة اوجه الاول ما خرج مخرج الجزاء فيختص بسببه كما روي انه عليه السلام
سها فسجد وروي ان ماعزا زنى فرجم لان الفاء للجزاء فيتعلق بما سبق كانه علة له وحكم العلة مخصوص بها والثاني
ما خرج مخرج الجواب وهو غير زائد على مقدار الجواب فيختص بالسبب كما لو قيل لرجل الا تغتسل هذه
الليلة في هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر فانه يختص بذلك الاغتسال المذكور في السؤال
حتى اذا اغتسل لا عن جنابة لا يعتق عبده وكذا اذا قال لغيره تعال تغد معي فقال ان تغديت فعبدي حر
فانه يختص بذلك الغداء والثالث ما لا يستقل بنفسه ولا يكون مفهوما بدون السبب المقترن به فهذا يتقيد
به ايضا لانه متى لم يستقل بنفسه صار كبعض الكلام فلا بد من ان يرتبط بما قبله من السبب كمن يقول لاخر
اليس لي عليك كذا فيقول بلى او يقول اكان كذا فيقول نعم او اجل فانه يجعل اقرارا لان هذه الالفاظ لا تستقل
بنفسها فتتقيد بالسؤال المذكور الذي كان سببا لهذا الجواب فيصير ما تقدم من الخطاب كالمعاد فيه فاصل
بلى ان يكون ايجابا لما بعد النفي تقول لمن قال لم يقم زيد بلى اي قد قام ونعم مصدقة لما سبقها من كلام منفي
او مثبت تقول اذا قال قام زيد او لم يقم نعم تصديقا لقوله وكذا اذا وقع الكلام بعد حرف الاستفهام
كما لو قال اقام زيد او الم يقم زيد فقلت نعم فقد حققت ما بعد الهمزة فان كان بعد قضية موجبة كان محققا
لذلك الايجاب وان كان بعد قضية منفية كان مؤكدا لذلك النفي واجل لا يصدق بها الا في الخبر يقول القائل
قد اتاك زيد فتقول اجل اي هو كائن ولا يستعمل في جواب الاستفهام كذا في المفصل وقيل يجوز ان يقع
اجل بعد الاستفهام وقال الاخفش [illegible] واصل بلى ان يكون بناء على النفي في الابتداء مع الاستفهام
ونعم لمحض الاستفهام واجل يجمعهما وقد يستعملان اي بلى ونعم في جواب ما ليس باستفهام على ان يقدر فيه
معنى الاستفهام او يكون مستعارا لذلك وقد ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاقرار مسئلة في نعم من غير استفهام
ومن غير احتمال الاستفهام كمن يقول له خذ قضاء الالف الذي عليك فقال نعم فقد اقر بها والرابع ان يكون
مستقلا بنفسه زائدا على قدر الجواب بان قال ان تغديت اليوم او ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار فلا يختص
بالسبب ويكون ابتداء لان في تخصيصه به الغاء الزيادة وفي جعله نصا مبتدأ اعتبار الزيادة التي تكلم بها فكان
اولى الا ان يقول نويت الجواب فح يدين فيما بينه وبين الله تعالى ويجعل تلك الزيادة للتوكيد ولهذا قلنا

اذا قالت المرأة لزوجها تزوجت علي فقال كل امرأة لي طالق ثلثا انها يتناول المخاطبة حتى تطلق في
الحال لانه زاد على قدر الجواب لان جوابه ان يقول ان فعلت فهي طالق ثلثا فكان مبتدئا وعن ابي يوسف
ان المخاطبة لا تدخل لان كلامه خرج جوابا لكلامها فيتقيد بالكلام السابق والكلام السابق في تزوج
غيرها عليها والزيادة على قدر الجواب انما تخرج الكلام عن الجواب اذا لغت الزيادة متى جعل جوابا
ولا تلغو الزيادة هنا ان جعل جوابا لانه غرضه تطييب قلبها وتسكين نفسها وذا بتطليق غيرها
على العموم لجواز ان يقع في قلبها انه انما اراد بما قال غير التي ظنت الا انا نقول لئن جاز ان يكون غرضه
ايحاشها واغضابها فاراد ان يطلقها مع غيرها حيث بالغت في الخصام فيما هو من دون من الاحكام فلا
يترك بهذا الاحتمال عموم الكلام ولو نوى غيرها صدق ديانة لا قضاء لانه تخصيص للعام وقيل الكلام
المذكور للمدح والذم لا عموم له كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وهو محكي عن بعض الشافعية
حتى منعوا من عموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة وابطلوا التعلق به في وجوب الزكوة في الحلي
وقالوا المقصود بذلك الحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة وليس المقصود به العموم وعندنا هذا فاسد
لان اللفظ دال على العموم وليست دلالتها على المدح والذم مانعة من دلالتها على العموم لانه لا منافاة
بينهما ثم لكنى وهذا بناء على ان العام هل يختص ببعض المتكلم ام لا وقيل الجمع المضاف الى جماعة حكمه
حقيقة للجماعة في حق كل واحد لانها اسم جمع لولا الاضافة فلا يبطل الجمعية بها وهو منقول عن زفر رحمه الله
وعندنا يقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت
كل واحدة منهما في الدارين ولدا طلقتا وكذا لو قال اذا دخلتما هاتين الدارين فدخلت كل واحدة منهما
دارا طلقتا ولا يشترط دخول كل واحدة منهما في الدارين وعند زفر لا تطلقان حتى تدخل كل واحدة منهما
الدارين جميعا لان هذا جمع مضاف الى جماعة فتحقيقها كذلك والعرف شاهد لنا فانك تقول لبس القوم
ثيابهم وركبوا دوابهم وانما يفهم منه ان كل واحد منهم لبس ثوبه وركب دابته وقيل الامر بالشيء يقتضي
النهي عن ضده والنهي عن الشيء يكون امرا بضده وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء
يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اعلم ان العلماء اختلفوا في ان الامر بالشيء هل له حكم في ضده اذا لم
يقصد ضده بنهي قال بعض المتكلمين وبعض الشافعية لا حكم للامر في ضده اصلا وقال الجصاص يقتضي
نهيا عن ضده سواء كان له ضد واحد كالايمان مع الكفر او اضداد كالقيام فان ضده القعود والركوع و
السجود والاضطجاع وقال بعضهم يوجب كراهة ضده والمختار عندنا انه يقتضي كراهة ضده ولا
نقول انه يوجب ذلك او يدل على ذلك واما النهي عن الشيء فهل له حكم في ضده فعلى هذا ايضا قال الفريق
الاول لا حكم له في ضده بوجه وقال الجصاص اذا كان له ضد واحد كان امرا به وان كان له اضداد لم يكن امرا
بشيء منها وقال الفريق الثالث يوجب ان يكون ضده في معنى سنة تكون في القوة كالواجب وعلى القول المختار
يقتضي ذلك احتج الفريق الاول بان كل واحد من الامر والنهي ساكت عن ضده والسكوت لا يكون موجبا شيئا
نفيا على ما كان قبل الامر كالتعليق بالشرط لما لم يوجب نفي المعلق قبل وجود الشرط لانه مسكوت عنه فيبقى

على ما كان قبل التعليق الا ترى انه لا يوجب حكما فيما لم يتناوله الا بطريق الندب اليه بعد التعليل
فلان لا يوجب حكما في ضده اولى وعلى ان قول مولاه اذا لم يأتمر العبد يأثم بترك الواجب لا بارتكاب
الضد وللجصاص بان الوضع لوجود المامور به ولا وجود للمامور به مع الاشتغال بضده فيثبت حرمة الترك
الذي هو ضده ضرورة واقتضاء ولحرمة حكم النهي فيثبت النهي عن ضده اقتضاء واما النهي فهو للتحريم
ومن ضرورته فعل ضده اذا كان له ضد واحد فان من قال لغيره لا تتحرك يكون امرا بضده وهو السكون لان
للمنهي عنه ضدا واحدا واما اذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف عنه اتيان كل اضداده الا ترى ان المامور
بالقيام اذا قعد او اضطجع فقد فوت المامور به والمنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي بان يقعد او ينام
او يضطجع واستدل على ذلك بان المرأة منهية عن كتمان الحيض بقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق
الله في ارحامهن فقيل هو الولد وقيل هو الحيض ولا تنافي بينهما فحمل عليهما ثم كان النهي عن الكتمان
امرا بالاظهار ولهذا وجب قبول قولها فيما تخبر ليفيد الامر بالاظهار لان للكتمان ضد واحد وهو الاظهار
وبان المحرم منهي عن لبس المخيط ولم يكن مامورا بلبس شيء متعين من غير المخيط لان للمنهي عنه اضدادا
فما حكم النهي لا يثبت الامر بجميع الاضداد وليس بعضها باولى من البعض والفريق الثالث بما قال
للجصاص الا انهم يثبتون الادنى لان الثابت ضرورة واقتضاء لا يكون كالثابت نصا اذ الثابت نصا
ثابت من كل وجه والثابت ضرورة يثبت بقدر ما يرتفع به الضرورة فيجعل ضد الامر مكروها وضد
النهي سنة في قوة الواجب واما الذي اخترناه فبناء على هذا وهو ان الثابت بهذا الطريق بطريق
الاقتضاء فقلنا بان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي سنة ضده لا ان يكون موجبا
له او دليلا عليه وقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن نسخ وليس بنهي لان الصيغة
للنفي مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فلم يثبت الامر بالنهي وانما كان هذا امرا بالاظهار لان
الكتمان لما لم يبق مشروعا وقد تعلق باظهاره احكام الشرع لزم الامر بالاظهار ضرورة وفائدة هذا
الاصل ان التحريم اذا لم يكن مقصودا لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام
ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لكنه يكره اعلم ان الامر
لما اقتضى كراهة ضده لم يكن ضده مفسدا للعبادة الا ان يكون مفوتا لما هو واجب بصيغة الامر ولكنه
يكون مكروها في نفسه فان المامور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لم يفسد صلوته بنفس القعود لانه
لم يفت بهذا الضد ما هو الواجب بالامر وهو القيام ولكن القعود مكروه في نفسه ولهذا قلنا ان
المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عليه السلام لا يلبس القميص ولا العمائم ولا السراويلات كان من السنة
لبس الازار والرداء ولهذا قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم يفسد صلوته لانه غير مقصود
بالنهي وانما المامور به فعل السجود على مكان طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده اي اذا سجد
في صلوته على مكان نجس ثم سجد على مكان طاهر جازت صلوته عند ابي يوسف لان المامور به السجود على
مكان طاهر ومباشرة الضد بالسجود على مكان نجس لا يفوت المامور به فيكون مكروها في نفسه ولا يكون

الامر

مفسد للصلوة وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير
ضد منوتا للفرض اي قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله تفسد صلوته لان السجود لما كان فرضا صار
الساجد على النجس مستعملا له بمنزلة الحامل له بحكم الفرضية وهذا لان سجوده يتعلق ويحصل بوضع الجبهة
على الارض فاذا سجد على النجس فقد تم السجود بالوضع على النجس صار مستعملا وحاملا للنجس بحكم
الفرضية بخلاف ما اذا وضع يدي على النجس حيث لا تفسد صلوته لان وضع اليد ليس بفرض والاستعمال
بحكم الفرضية والكف عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع الصلوة وقد فات ذلك بالسجود على مكان نجس
فصار ضد منوتا للفرض كالكف عن اقتضاء الشهوة لما كان مامورا به في جميع وقت الصوم يتحقق الفوات
بالاكل في جزء من وقته لان ذلك الفرض لما كان ممتدا صار ضده منوتا للفرض ابدا ولهذا قال محمد ان احرام
الصلوة ينقطع بترك القراءة في النفل لان القراءة فرض دائم من اول الصلوة الى اخرها حكما ولهذا لا يصلح
الامي خليفة للقارئ وان كان قد رفع راسه من السجدة الاخيرة واذا كان كذلك فسدت الافعال بترك
القراءة فيفسد ما عقد لها وهي التحريمة لانها تعقد للافعال وقال ابو حنيفة رحمه الله هو كذلك الا ان
فساد الافعال لا يثبت قطعا الا بترك القراءة في الشفع كله ليتعدى الى الاحرام فاما اذا تركها في ركعة
فالفساد مجتهد فيه لان عند الحسن البصري ترك القراءة في ركعة لا يوجب الفساد فلا يتعدى الى الاحرام ولهذا
قال ابو حنيفة وابو يوسف في مسافر ترك القراءة في الظهر انه لا ينقطع احرام الصلوة لان ترك القراءة متردد
محتمل للوجود بان ينوي الاقامة ويقضيها في الشفع الثاني فلم يصلح مفسدا ولهذا قال ابو يوسف لا
ينقطع احرام الصلوة بترك القراءة في الشفع الاول في النفل لانه امر بالقراءة في الصلوة ولم ينه عن تركها
قصدا فصار ترك القراءة حراما بمعنى ما يفوت من الفرض وذلك لهذا الشفع فاما في حق بناء شفع اخر فله
سبق التحريمة صحيحة قابلة لبناء شفع اخر عليها وان فسد الشفع الاول بترك القراءة فيه وقال علماؤنا
العزيمة والرخصة متضادان بمنزلة واحدة لان معنى النهي عن الحرج والبروز والتزوج ثبت ذلك بقوله تعالى
ولا تعزموا عقدة النكاح وبقوله تعالى ولا تخرجن والكف ثابت بمقتضى النهي لا مقصودا ولا تضايق فيما
هو موجب النهي قصدا وهو التحريم بخلاف الصوم لان الكف واجب فيه بالامر قصدا فلا يتحقق اداء الصومين
في يوم واحد لوجود التضايق فركن كل صوم هو الكف الى وقت فصل المشروعات على نوعين عزيمة وهو اسم
لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض اعلم ان المشروع وهو ما جعله الله تعالى شرعه لعباده اي طريقا
ومذهبا يسلكونه على نوعين عزيمة وهو ما بينا وانما سميت عزيمة لانها من حيث كانت مشروعة اصولا كحكم
انه الهنا ونحن عبيده كانت في نهاية التوكيد حقا لله تعالى وله الامر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وعلينا
الاسلام والانقياد والرخصة ما بني على اعذار العباد وهو ما استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم
والمراد بهما في الشرع مطابق للمراد بهما في اللغة فالعزيمة في اللغة هو القصد المتناهي في التوكيد قال
الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي لم يكن له قصد مؤكد في العصيان وقال تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم
من الرسل اي اولوا الجد والثبات والصبر دون التبعيض والمراد باولي العزم بعض الانبياء كنوح وابرهيم

وموسى وعيسى عليهم السلام وقيل يونس وادم عليهما السلام ليسا منهم لقوله تعالى ولا تكن كصاحب
الحوت ولم نجد له عزما وقيل للبيان فيكون اولوا العزم صفة الرسل كلهم ولهذا لو قال لا عزمت لا افعل
كذا يكون يمينا لان العباد انما يؤكدون قصدهم باليمين والرخصة في اللغة اليسر والسهولة يقال رخص
السعر اذا اتسعت السلع وكثرت وسهل وجودها ويسرت اصابتها فان قلت تفسير الرخصة بما
ذكرت مشكل لان المحرم ان كان مع الاستباحة يكون جمعا بين الضدين والا يكون تخصيص العلة قلت
معنى الاستباحة ان يعامل به مثل ما يعامل بمن يباشر المباح لا ان تثبت حقيقة الاباحة لان المواخذة ليست
من الاحكام اللازمة للمحظور لا محالة وهي اربعة انواع اي العزيمة اربعة انواع فريضة وواجب وسنة
ونفل فهي اصول الشرع وان كانت متفاوتة في انفسها على ما ساتي ان شاء الله تعالى وقيل ان النفل
ليس بعزيمة لانه شرع جبر النقصان تمكن في العزيمة وهي الفريضة قلنا ذاك في قصد الاداء لا في الشرع
فهو مشروع ابتداء كسائر الفرائض فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثبتت بدليل لا شبهة
فيه كالايمان والاركان الاربعة اعلم ان الفرض لغة التقدير والقطع قال الله تعالى فنصف ما فرضتم
اي قدرتم بالتسمية وقال تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها قطعا فالفرض اسم
لمقدر شرعا لا يحتمل زيادة ولا نقصانا مقطوع به لكونه ثابتا بدليل موجب للعلم قطعا كالكتاب
او السنة المتواترة او الاجماع مثل الايمان والصلوة والزكوة والصوم والحج فهي مقدرة مقطوع بها ثبتت
بالكتاب والسنة المتواترة والاجماع وتسمى مكتوبة ايضا لانها كتبت علينا في اللوح المحفوظ وفي هذا
الاسم ما ينبئ عن التخفيف لانه مقدر متناه وما ينبئ عن شدة الرعاية والمحافظة لانه مقطوع به وحكمه
اللزوم علما وتصديقا بالقلب وعملا بالبدن حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر اعلم ان حكم الفريضة
لزومها تصديقا بالقلب بلا شبهة لانه ثابت بدليل قطعي حتى يكفر جاحده لان تصديق العبد بما جاء
منه بقلبه ايمان فكان الترك كفرا وعمله بالبدن اي لزم اداؤه حتى لو ترك الاداء يكون فاسقا لانه بتركه
الاداء مبدل للعمل لا للاعتقاد فلا يكفر بالامتناع عن الاداء فيما هو من اركان الدين الا ان يكون تاركا
على وجه الاستخفاف فان الاستخفاف بالشرائع كفر فاما بدون الاستخفاف فهو عاص بالترك من غير
عذر فاسق لخروجه عن طاعة ربه فالفسق هو الخروج من الشيء يقال فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها
والفاسق مؤمن لانه غير خارج من اصل الدين واركانه اعتقادا وان كان خارجا من طاعته عملا فالفاسق
المطلق هو الكافر لكونه خارجا من اصل الدين الا انه اختص باسم الكفر الذي هو فوق الفسق وفي العرف بقي
الفاسق في العرف اسما للمؤمن العاصي وواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية
اعلم ان الواجب ماخوذ من الوجوب وهو السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت
على الارض فكانه سمي به لانه سقط على العبد عمله من غير ان يكون دليله موجبا للعلم قطعا بخلاف الفرض
فانه ثابت بدليل قطعي فكانا تحملناه ولم يسقط علينا اما الواجب فلانه لما لم نعلمه قطعا للشبهة في دليله
فكانه سقط علينا عمله لا انا تحملناه ومن استضعف كلام صاحب القوم فلانه لم يفهم فحواه واساقط

عملا او هو ساقط علما وان كان ثابتا عملا او هو ماخوذ من وجب القلب اذا اضطرب قال الشاعر
وللفؤاد وجيب تحت ابهره لدم الغلام وراء الغيب بالحجر اى اضطراب فلشبهة فى دليله تمكن فيه اضطراب
فسمى واجبا والمراد به فى الشرع ما ثبت بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والعام المخصوص والآية المأولة وهو
كصدقة الفطر والاضحية والوتر وتعيين الفاتحة وتعديل الاركان والطهارة فى الطواف فان ثبوتها بخبر
الواحد وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد الحديث ضحوا الحديث ان الله زادكم صلوة الحديث لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب ثم تصل فانك لم تصل الطواف صلوة وحكمه اللزوم عملا بمنزلة الفرض لا علما على اليقين لشبهة فى دليله
حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد اى لا نفسقه بتركه عملا وانما نفسقه لوجوب
المصير الى خبر الواحد بالاجماع ولا نؤثمه بترك الواجب لتركه ما عليه فاما فسقا ولا فلا وبهذا ابطل قول الكعبى
ان المباح واجب اذ هو ترك للحرام الذى هو واجب لان الواجب ما يكون لازم الاداء فلا يجوز تركه والمباح
ما يجوز فعله وتركه فكانا متنافيين وليس المباح ترك الحرام بل هو فرد من افراد ما يترك به الحرام وليس من
شرط الوجوب تحقق العقاب على الترك خلافا للمعتزلة لجواز العفو عن صاحب الكبيرة ولهذا احتط من حد الواجب
بانه الذى يعاقب على تركه ولا فرق عند الشافعى رحمه الله بين الواجب والفرض فهما مترادفان عنده فانه
لما قال بوجوب الفاتحة وتعديل الاركان افسد الصلوة بتركهما قلنا ان انكره اسم فلا يمنع له لانا بينا
انه يخالف اسم الفريضة وان انكر الحكم فكذلك لان الدليل على نوعين ما لا شبهة فيه كالكتاب والسنة المتواترة
وما فيه شبهة كخبر الواحد ونحوه واذا تفاوت الدليل لم ينكر تفاوت المدلول وعن يوسف بن خالد السمتى انه
قال قدمت على ابى حنيفة رحمهما الله فسألته عن الصلوة المفروضة كم هى فقال خمس وسألته عن الوتر فقال
واجب فقلت لقلة تاملى كفرت فتبسم فى وجهى ثم تاملت فعرفت ان الفرق بين الواجب والفرض كما بين السماء
والارض وبيانه ذلك ان النص الذى لا شبهة فيه وهو قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن يثبت فرضية قراءة
القرآن فى الصلوة بسياق الآية وهو قوله تعالى ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثى الليل وسياقها وهو قوله
تعالى واقيموا الصلوة او بالاجماع او بالامر للايجاب ولا وجوب خارج الصلوة فوجب ان يكون فى الصلوة
وبخبر الواحد وفيه شبهة ثبت تعيين الفاتحة فمن جعل الفاتحة فرضا فقد زاد على النص بخبر الواحد وهو
نسخ فلا يجوز بل يجب العمل بالخبر على انه مكمل لحكم الكتاب ومقرر له وهذا فيما قلنا وكذلك اصل الركوع
والسجود ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اركعوا واسجدوا وتعديل الاركان ثابت بخبر الواحد فلو جعلنا
التعديل فرضا وافسدنا الصلوة بتركه كما افسدناها بترك اصل الركوع والسجود لسوينا بين موجب
الكتاب وهو قطعى وبين موجب خبر الواحد وهو غير قطعى وكذلك اصل الطواف ثابت بالكتاب وهو
قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق واشتراط الطهارة فيه بخبر الواحد حيث شبهه رسول الله
عليه السلام بالصلوة فلو افسدنا اصل الطواف بترك الطهارة لالحقناه بالنص القطعى وذا لا يجوز ولكنا
شبهناه بالصلوة عملا فالزمناه القضاء ما دام بمكة ولم نشبهه بها علما حتى اذا لم يقض لم نحكم ببقاء
الطواف عليه فمن رد خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل لوجوب العمل به على ما سياتى بيانه ان شاء الله

تعالى ومن سواه بالكتاب والسنة المتواترة فقد اخطا حيث رفع الدليل الذى فيه شبهة عن درجته
وحط الدليل الذى لا شبهة فيه عن درجته والطريق المستقيم فى تنزيل كل دليل منزلته كما قلنا وكذلك
السعى فى الحج واجب عندنا وليس بفرض لانه ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام ان الله تعالى كتب
عليكم السعى فاسعوا وكذلك العمرة ثابتة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام العمرة فريضة كفريضة الحج
فلم يكن فرضا وعند الشافعى هما فرضان لما قررنا من الاصل وكذلك تاخير المغرب الى العشاء بالمزدلفة واجب ثبت
بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاسامة الصلوة امامك فاذا صلى المغرب فى الطريق امر بان يعيدها بالمزدلفة ما لم
يطلع الفجر عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله عملا بخبر الواحد فاذا لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لانا لو امرنا
بالقضاء بعد ذهاب الوقت لحكمنا بفساد ما ادى وهو من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم فاما وجوب الاعادة
فى الوقت فمن باب العمل وخبر الواحد يوجبه فيجب ونقل فخر الاسلام فلا يفسد العشاء المراد به العشاء الاولى وهو المغرب
وكذلك الترتيب فى الصلوات واجب بخبر الواحد لا بالكتاب فظهر فى حق العمل دون العلم فاذا ضاق الوقت او كثرت
الفوائت فلو عملنا بالخبر يصير معارضا لحكم الكتاب بتاخيرها عن وقتها الثابت بالكتاب فسقط العمل به وكذا كون
الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الحطيم من البيت فجعلنا الطواف به واجبا لا يعارض حكم
الكتاب وسنة وهى الطريقة المسلوكة فى الدين اعلم ان السنة فى اللغة عبارة عن مطلق الطريقة حسنة كانت او سيئة
قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من
عمل بها الى يوم القيمة اى من وضع طريقة سيئة وقال فاول راضى سنة من يسيرها والسنن الطريق ويقال سن الماء
اذا صبه حتى جرى فى طريقه والمراد بها شرعا الطريقة المسلوكة فى الدين لا على وجه الفرض والوجوب وحكمها ان يطالب
المرء باقامتها ويعاتب على تركها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة امرنا باحيائها ونهينا عن اماتتها واحياؤها
فى فعلها فيستحق اللائمة بتركها ولا يكفر الا اذا تركها استخفافا بها فانه يكفر لان ذلك ينصرف الى واضعها الا ان السنة
تقع على سنة النبى عليه السلام وغيره وقال الشافعى رحمه الله مطلقها طريقة النبى عليه السلام اعلم ان مطلق
لفظ السنة لا يقتضى الاختصاص بسنة النبى عليه السلام لان المراد بها فى عرف الشرع طريقة الدين اما للرسول
عليه السلام بقوله او فعله او للصحابة رضى الله عنهم وقال الشافعى رحمه الله مطلق السنة يتناول سنة رسول الله
عليه السلام فقط لانه لا يرى تقليد الصحابى رضى الله عنهم ولهذا قال ان قول سعيد بن المسيب السنة ينصرف الى
سنة الرسول عليه السلام وقصته ان سعيدا سئل عمن قطع اصبع امرأة ماذا يجب فيها فقال عشر من الابل ثم سئل
عمن قطع ثلثة اصابع منها فقال يجب ثلثون ثم سئل عمن قطع اربعة اصابع منها فقال يجب عشرون فقيل له كلما كثر
المها قل ارشها فقال هكذا السنة قال الشافعى انه اراد بها سنة الرسول عليه السلام وكذا قال فى قول عمر رضى الله
عنه ان من السنة ان لا يقتل حر بعبد انها تنصرف الى سنة الرسول عليه السلام وعندنا مطلقه لا يقيد بها فلا صح
تتقيد بلا دليل وكان السلف يطلقون اسم السنة على طريقة ابى بكر وعمر رضى الله عنهما فكانوا ياخذون البيعة من الخلفاء
على سنة الرسول وسنة العمرين قال عليه السلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى واذا كان كذلك لم
يدل اطلاق السنة على انها طريقة النبى عليه السلام وهى نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة كالجماعة والاذان

وزوايد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده اعلم ان السنة نوعان
سنة الهدى اي اخذها هدى وتركها ضلالة كالجماعة والاذان والاقامة ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللوم والعتاب
ولو تركها اهل بلدة واصروا على ذلك قوتلوا لما ان في الاصرار على ترك ما هو من اعلام الدين استخفافا بالدين فيقاتلون
على ذلك وزوايد اي اخذها حسن وتركها لا باس به كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده فانه عليه السلام
انه قال البسوا الثياب البيض فانها اطهر واطيب وكان اذا جلس في المسجد احتبى بيديه وعلى هذا يخرج الالفاظ
المذكورة في باب الاذان فيقال مرة يكره ومرة اساء ومرة يعيد ومرة لا باس به فالاول من حكم سنة الهدى والثالث
من حكم الوجوب والرابع من حكم السنن الزوايد فالاذان قاعدا يكره لان الملك النازل قام على جذم حائط واذن
وان صلى اهل مصر بجماعة بغير اذان واقامة فقد اساءوا لانهم تركوا السنة المشهورة وان اذن قبل دخول الوقت
لم يجز ويعيد في الوقت لقوله عليه السلام الامام ضامن والمؤذن مؤتمن وفي الاذان قبل الوقت اظهار الخيانة فيما
ائتمن فيه وان ترسل في الاقامة وحدر في الاذان فلا باس به قال عليه السلام اذا اذنت فترسل واذا اقمت
فاحدر والنفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه وهو اسم للزيادة في اللغة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها
زيادة على ما هو المقصود بالجهاد وهو اعلاء كلمة الله تعالى وقهر اعدائه قال الشاعر ان تقوى ربنا خير نفل وسمي
ولد الولد نافلة لانه زيادة على ما حصل للمرء بصنعه فنوافل العبادات زوائد على الفرائض والسنن المشهورة
لا انها علينا والتطوع كالنفل وهو ما ياتي به العبد طوعا من غير ايجاب عليه ولا يلام على تركه والزائد على
الركعتين للمسافر نفل لهذا وهو انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ولهذا جوزنا النفل قاعدا مع القدرة
على القيام وراكبا بالايماء مع القدرة على النزول وان لم يكن متوجها الى القبلة لانه لما شرع دائما جعلناه من
العزائم اذ لو كان رخصة لكان بعارض عذر فلم يكن مشروعا دائما وفي مراعاة تمام الاركان والشرائط في جميع
الاوقات حرج بين فجوزنا الاداء على هذه الوجوه دفعا للحرج وتحقيقا لليسر وهذا النفل من جنس الرخص
وقال الشافعي رحمه الله لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك اي لما شرع النفل على وجه
يخير فيه بين ان يشرع فيه وبين ان لا يشرع فيه وجب ان يبقى كذلك غير لازم بالشروع لان بقاء الشيء لا
يخالف ابتداءه واذا بقي مخيرا فيما لم يفعل فيبطل المؤدى ضمنا لغير المؤدى لا قصدا فلا يقال انه ابطال العمل
وهو حرام بالنص فصار كالمظنون وقلنا ان ما اداه وجب صيانته لانه صار لله تعالى مسلما اليه بالاداء
ولهذا لو مات كان مثابا على ذلك فيجب التحرز عن ابطاله رعاية لحق صاحب الحق وكونه مسلما اليه لا ينافي
بطلانه بالمبطل كالصدقة تبطل بالمن والاذى والعبادات تبطل بالردة ولا سبيل اليه الا بالزام الباقي
اي لا سبيل الى صيانة ما اداه الا بالزام الباقي واتمامه لانه لا يتجزى عبادة فيجب الاتمام لهذا ضرورة وان
كان في نفسه نفلا وهما امران متعارضان اعني المؤدى وغير المؤدى لانا ان نظرنا الى المؤدى يجب عليه اتمام
الباقي على ما قررناه وان نظرنا الى غير المؤدى كما ذكر الشافعي لا يجب لانه نفل في نفسه فوجب الترجيح للمؤدى
احتياطا في باب العبادة فان قيل العبادة لا تتم قربة الا باخرها لانها لا تتجزى ثبوتا واذا توقف الاول
على الاخر لتصير قربة لم يحرم ابطال ما صنع قبل ان يتم قربة قلنا اذا شرع الصوم او الصلوة فهو متقرب

الى الله تعالى بفعل الصوم او الصلوة والفعل حاصل وهو الكف او القيام الى الصلوة وانما عدم ما يسمى
صوما او صلوة والقربة في الصوم باعتبار كف النفس عن قضاء الشهوة وفي الصلوة بفعل هو تعظيم وقد
وجد فحرم الابطال وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لا فعلا ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل فلان يجب
لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى اي المنذور صار لله تعالى تسمية لا فعلا لانه تصير العبادة بنذره وتصير
العبادة عبادة كما جاء في الحديث وهو قوله عليه السلام من هم بحسنة فله اجر واحد ثم وجب لصيانته اي لصيانة
نذره وهو قوله ابتداء الفعل اي ابتداء المنذور وهو الصوم او الصلوة فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل
المشروع في الصوم او الصلوة بقاؤه اولى وهذا لان معنى العبادة في الافعال اكثر بالنسبة الى الاقوال حتى
يجب الصلوة على العاجز عن الاقوال القادر على الافعال وبالعكس لا يجب ولم تجز النيابة في الاقوال دون
الافعال وقالوا ان الاقوال دون الافعال والبقاء اسهل من الابتداء حتى يشترط النية في ابتداء الصلوة لا
في بقائها ويشترط الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه وعدة الغير تمنع انعقاد النكاح ولا تمنع بقاءه
والشيوع يمنع صحة الهبة ابتداء لا بقاء ثم يجب عليه بقوله وهو ضعيف ابتداء الفعل وهو قوي فلان يجب بابتداء
الفعل وهو قوي بقاؤه وهو ضعيف اولى والحاصل ان الذي شرع اصله غير متعلق بالعوارض اما ان يكفر
جاحده وهو الفرض اولا وهو اما ان ياثم تاركه وهو الواجب اولا وهو اما ان يعاتب على تركه وهو السنة اولا
وهو اما ان يثاب على فعله وهو النفل اولا وهو المباح فهو ما لا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب والله اعلم
بالصواب ورخصة وهي اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر ونوعان من المجاز احدهما
اتم من الاخر اعلم ان الرخصة ما تغير من عسر الى يسر بعارض عذر وهو اما ان يكون حقيقة وهي نوعان احدهما
احق من الاخر اي اكمل في المعنى الذي وضع اسم الرخصة او مجازا وهو نوعان احدهما اتم من الاخر في كونه مجازا
وهذا لانها ان شرعت مع قيام السبب المحرم فهو الحقيقة ثم ان ترتب عليه حكمه وهو الحرمة فهو الاحق والا
فهو النوع الاخر وان شرعت مع عدم السبب المحرم فهو المجاز ثم الاصل ان لم يبق مشروعا في الجملة وهو الاتم والا
فهو النوع الاخر فان قلت قد ثبت في اول الفصل ان الرخصة ما استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم
وهو لا يتاتى في الرخصة المجازية ومورد التقسيم يكون مشتركا وانه محال قلت هذا التقسيم على التفسير
الذي قررته الان اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه كالمكره على اجراء كلمة الكفر فانه
رخص له اجراؤها والعزيمة في الصبر حتى يقتل لان حرمة الكفر ثابتة لا تنكشف عنه لضرورة ما بحال ووجوب
ولا يم
حق الله في الايمان به قائم ايضا لكنه رخص بعذر الاكراه اذا خاف التلف على نفسه اجراء هذه الكلمة لان
في الامتناع عنه حتى يقتل تلف نفسه صورة ومعنى وباجراء هذه الكلمة لا يفوت حق الله تعالى معنى لان
الركن الاصلي هو التصديق بالقلب وهو باق ولا يفوت صورة من كل وجه لان اداء الايمان قد حصل واستدامة
الاقرار في كل وقت ليست بركن الا ان في اجراء كلمة الكفر هتكا لحق الله تعالى صورة وفي الامتناع عنه رعاية
حقه صورة ومعنى فكان الامتناع عزيمة حتى اذا صبر حتى قتل كان ماجورا وانما رخص باجراء كلمة الكفر بترك ما
لحق نفسه من حيث السعي في دفع سبب الهلاك عنها والافطار في رمضان واتلاف مال الغير اي اذا اكره صائم

على الافطار او اكره انسان على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لان حق الله تعالى له بفوت معنى
وكذا حق الغير لامكان التدارك بالقضاء او المثل وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف اى الذى
يامر بالمعروف اذا خاف الهلاك على نفسه رخص له فى الترك رعاية لحقه ولو اقدم على الامر بالمعروف حتى
قتل كان ماجورا لتقرر العزيمة لان حق الله تعالى فى حرمة المنكر قائم وفى بذل نفسه اقامة المعروف لان الظاهر
انه اذا قتل تتفرق الفسقة لانهم معتقدون لما يامرهم به وان كانوا يعملون بخلافه فيؤثر فعله فى باطنهم
لا محالة ولم يكن غرضه الا تفريق جمعهم فصار ببذل نفسه مجاهدا بخلاف ما اذا اراد الغازى ان يحمل على
جماعة من المشركين وهو يعلم انه يقتل من غير ان ينكى فيهم فانه لا يسعه الاقدام على ذلك ولو قتل لا يكون مثابا
لان جمعهم لا يتفرق بصنيعه وكان مضيعا دمه ملقيا نفسه فى التهلكة من غير ان يتم به حقا من حقوق الله تعالى
وجنايته على الاحرام اى اذا اكره محرم على الجناية رخص له ذلك وتناول المضطر مال الغير اى اذا اصابته مخمصة
رخص له تناول مال الغير بغير اذنه وان وجد سبب الحرمة وحكمها ولهذا وجب الضمان حقا للمالك لما بينا
وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر كان شهيدا اى حكم هذا القسم ان الاخذ بالعزيمة اولى لان فى هذه الاشياء
بقيت الحرمة فى انفسها وان رخص له ذلك اذا خاف الهلاك على نفسه نظرا له ورحمة فكان فى ذلك مطيعا لربه
مقيما حقا من حقوقه والثانى ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه كالمسافر رخص له الفطر اعلم
ان النوع الثانى من نوعى الحقيقة ما استبيح لعذر مع قيام السبب المحرم الا ان الحكم متراخ عن السبب لمانع
اتصل بالسبب فمنع ان يعمل عمله فمن حيث قيام السبب يكون نظير الاول فكانت الاستباحة ترخصا للعذر
وبكون الحكم متراخيا عن السبب يكون هذا دون النوع الاول فكمال الرخصة مبنى على كمال العزيمة فاذا كان الحكم
ثابتا مع السبب كان فى العزيمة اقوى مما اذا كان الحكم متراخيا عن السبب كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات
فالحكم وهو الملك فى المبيع ثابت بالبيع البات متراخ عن السبب فى البيع بشرط الخيار ونظير الفطر للمسافر
فى رمضان رخص له بناء على سبب تراخى حكمه من غير ان يكون متعلقا بشئ فالسبب الموجب شهود الشهر وهو
تام ولهذا لو ادى كان المودى فرضا ولكن الحكم متراخ الى ادراك عدة من ايام اخر حتى اذا مات قبل ادراك العدة
لم يكن عليه شئ كما لو مات قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا للزمه الامر بالفدية عنه لان ترك الواجب بعذر يرفع
الاثم ولكن لا يسقط الخلف وهو القضاء او الفدية فان قلت ما ذكرت غير مستقيم لان شهود الشهر سبب
لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء ونفس الوجوب ثابت فى الحال غير متراخ وسبب وجوب الاداء الخطاب كما
مر فلم يتراخ الحكم عن السبب قلت الخطاب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه مقارن لشهود
الشهر فكان وجوب الاداء متعلقا بشهود الشهر فان قلت هذا الخطاب لغير المسافر والمريض بدليل قوله
تعالى فعدة ومن كان منكم مريضا الاية قلت ظاهر يتناولهما والتاخير للترخيص وحكمه ان الاخذ بالعزيمة
اولى لكمال سببه وتردد فى الرخصة فالعزيمة تودى معنى الرخصة من وجه اذ الرخصة لليسر والصوم فى السفر
يسر من وجه لما ياتى بعد ان شاء الله تعالى فلذلك تمت العزيمة حيث لم تبق الرخصة معارضة للعزيمة لما فى العزيمة
بعض الرخصة وقال الشافعى رحمه الله الرخصة وهو الفطر اولى لان العزيمة وهو الصوم متراخ الى ادراك العدة

الا ان تضعفه الصوم اى عندنا العزيمة اولى الا ان يضعفه الصوم ويخاف الهلاك على نفسه فح يلزمه ان يفطر
لانه لو صام فمات كان قتيل الصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا فيأثم لان فيه
تغيير المشروع لانه يجب عليه ان يحترز من قتل نفسه فاذا صبر حتى مات فقد غير المشروع بخلاف ما اذا اكرهه
ظالم على الفطر فلم يفطر حتى قتل فانه يثاب لان القتل ثمة مضاف الى الظالم فلم يكن هو بالصبر مغيرا للمشروع
بل هو مظهر للطاعة من نفسه فى العمل لله تعالى وذلك عمل المجاهدين واما اتم نوعى المجاز فما وضع عنا من الاصر
والاغلال التى كانت على من قبلنا لقوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم وذلك كتب القصاص
بالقصاص عمدا كان او خطأ من غير شروع الدية والعفو وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض الثوب اذا اصابه نجاسة
واحراق الغنائم وتحريم العروق فى اللحم وتحريم السبت واداء ربع المال للزكوة وعدم جواز الصلوة الا فى المسجد و
حرمة الجماع فى ايام الصوم بعد العتمة والنوم وحرمة الطعام بعد النوم تسمى ذلك رخصة مجازا لان الاصل لم يبق
مشروعا اصلا لان الرخصة حقيقة الاستباحة مع قيام السبب المحرم فاذا لم يكن السبب موجودا فيهنا اصلا لم
يكن رخصة ولكن لما كان النسخ للتخفيف اى نسخ هذه الاشياء للتخفيف علينا والتيسير سمى رخصة مجازا
والنوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة كقصر الصلوة فى السفر اعلم ان النوع الرابع وهو الثانى
من نوعى المجاز من الرخصة ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة فمن حيث ان السبب لم يبق موجبا للحكم وسقط
الوجوب اصلا كان مجازا ومن حيث انه بقى مشروعا فى الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة وذلك مثل قصر الصلوة
فى السفر فانه اسقاط للواجب حقيقة لما لم يبق له حكم بوجه سمى رخصة مجازا حتى لا يجوز للمسافر ان يصلى الظهر
اربعا ولو صلى اربعا كان كمن صلى الفجر اربعا لان السبب لم يبق فى حقه موجبا الا ركعتين فكانت الاخريان نفلا
حتى لو لم يقعد القعدة الاولى فسدت صلوته وقال الشافعى رحمه الله لا فضل له ان يختار العبد القصر كما لا فطر
الا ان يختار الفطر وانما جعلناها اسقاطا محضا استدلالا بدليل الرخصة وهو ما روى ان عمر رضى الله عنه
قال ما بالنا نقصر فى السفر ركعتين ونحن امنون فقال عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
معناه والله تعالى اعلم فاعتقدوه واعملوا به والمراد بالتصدق الاسقاط عنا كقوله تعالى فمن تصدق به فهو
كفارة له وهذا لان ما يكون واجبا فى الذمة فالتصدق ممن له الحق باسقاطه يكون كالتصدق بالدين على من عليه
الدين وانه اسقاط اذا لم يتضمن معنى التمليك لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول كالعفو عن القصاص من وليه
ثبت ان الرخصة فى اخراج السبب من ان يكون موجبا للزيادة على الركعتين فى حقه لان فى التخيير ومعنى الرخصة
وهو ان الرخصة لليسر وقد تعين اليسر فى القصر فلم يبق الاكمال الا مؤنة ليس فيها فضل ثواب لان الثواب فى اداء
ما عليه لا فى الطول والقصر نظير المسافر مثل ظهر المقيم ثوابا لانه كل فرض الوقت كظهر المقيم مع جمعة
وظهر العبد مع جمعة الحر يوجب ان يسقط اصلا ولان التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية لانه
تعالى ان يكون له رفق فيما يختار فاما اختيار العبد فلا ينفك عن معنى الرفق يترددا فى جلب نفع او دفع ضرر
لمن قال انه يتخير بين القليل والكثير من غير رفق له فى ذلك فلم يثبت له خيار يليق بالعبودية بل كان ربوبية
وله شركة للعبد فيها الا يرى ان الشرع لو لى وضع الشرائع جبرا وفوض الينا اتمها فاما ان يكون لنا شركة

في نصب الشرع فلا ولو كان القصر باختيار العبد كما قالا يصير كأنه قال اقصروا الصلوة ان شئتم فيكون
تعليقا بمشيتنا ويكون تفويضا الينا نصب الشرع وهو شركة نعوذ بالله تعالى من ذلك بخلاف التخيير
في التكفير في اليمين لان المكلف يختار ما هو الارفق عنده وهو ما يكون ايسر عليه ولهذا لم يجعل رخصة الصوم
اسقاطا لانا انما جعلنا رخصة الصلوة اسقاطا باعتبار لفظ الصدقة في الحديث والنص ثمه ورد بالتاخير
حيث قال تعالى فعدة من ايام اخر لا بالصدقة فاسقاط الركعتين هنا نظير التاخير ثمه والحكم هو التاخير
واليسر فيه متردد لان في الصوم في السفر يشق عليه من وجه بسبب السفر لما انه قطعة من السقر ويخف عليه
من وجه لموافقة المسلمين فالبلية اذا عمت طابت والفطر في السفر يتضمن عسرا من وجه وهو عسر التفرد
حين القضاء ويسرا من وجه وهو الارتفاق بمرافق الاقامة والناس في الاختيار مختلفون فخير ليختار ما هو الارفق
عنده وهو له خيار الضرورة الثابت للعبد فاما الاختيار الكامل وهو ارتفاقه بتضمن رفقا فله لانه آلى فصار
الصوم اولى لانه عزيمة وقد اشتمل على معنى الرخصة كما بينا وهذا بخلاف العبد المأذون في اداء الجمعة فانه يتخير
بين اداء الجمعة وهي ركعتان وبين اداء الظهر وهو اربع لان الجمعة هي الاصل عند الاذن فلا يلزم اثبات تخير
بل يجب عليه اداء الجمعة عينا كالحر فلا يكون مخيرا ولان في الجمعة غير الظهر اسما وشرطا ولهذا لا يجوز اداء
احدهما بنية الاخر وعند المغايرة لا يتعين الرفق في الاقل عددا لجواز ان يشرع له الخيار ليتعين احدهما
فاما ظهر المسافر وظهر المقيم فواحد بدليل اتفاق الاسم والشرط فالتخيير بين القليل والكثير فيه لا يحقق
شيئا من معنى الرفق فلا يشرع للخيار وبخلاف ما اذا نذر بصوم سنة ان فعل كذا ففعل وهو معسر فانه يخير
بين صوم ثلثة ايام وبين صوم سنة عند محمد رحمه الله وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله رجع اليه
قبل موته بايام لانه يجب عليه الوفاء لا محالة في ظاهر الرواية ولانهما مختلفان حكما فالمنذور قربة
مقصودة وواجب لعينه والكفارة شرعت زجرا وعقوبة وجبت للغير وهو هتك حرمة اسم الله تعالى وعند
المغايرة يتحقق معنى الرفق وفي مسئلتنا هما سواء فصار كالمدبر اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش ومن
القيمة ولا خيار في ذلك لان الجنس لما كان واحدا تعين الرفق في الاقل اما العبد اذا جنى فانه يخير مولاه
بين الدفع والفداء بالارش لانهما مختلفان ولا يلزم ان موسى عليه السلام كان مخيرا بين ان يرعى ثماني
حجج او عشرا انما هو في المهر كما قال الله تعالى على ان تأجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك لان الاقل
وهو الثمانية كانت مهرا لا زيادة له كثر وهو الزيادة على الثمانية كان فضلا من عنده وبينهما وهكذا نقول
في مسئلتنا فالفرض ركعتان والزيادة نفل مشروع للعبد يتبرع به من عنده ولكن خلط النفل بالفرض
قصدا لا يحل والاشتغال باداء النفل قبل اكمال الفرض منكر للفرض وانما انكرنا اثبات الخيار بين
الاقل والاكثر بناء عليه لسقوط القابض وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره اعلم لان من
اضطر الى تناول الميتة او شرب الخمر لخوف الهلاك على نفسه من الجوع او العطش او اكره على ذلك يباح
له التناول ولا يسعه الامتناع من ذلك ولو صبر حتى مات او قتل اثم لان الحرمة ساقطة للاستثناء
المذكورة قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وحكم المستثنى نقيض حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد الحرمة

المذكورة في المستثنى منه وهو الحل بخلاف قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن فانه للاستثناء من الغضب
فيدل على انتفاء الغضب عند الاكراه فلا يدل انتفاء الغضب على ثبوت الحل فلاجرم لو صبر ثمه يكون
شهيدا لبقاء الحرمة ولو صبر هنا يكون آثما لارتفاع الحرمة ومن امتنع من تناول الحلال حتى مات يأثم
ولان حرمة الخمر والميتة لحق العبد لئلا يزول عقله بشرب الخمر ولئلا يتعدى فساد الميتة الى طبيعته فاذا خاف
به فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل فسقطت الحرمة وصار ذلك مطلقا له شرعا الا لازمها
مشروعة في الجملة وسقوط غسل الرجل في مدة المسح اعلم ان غسل الرجل ساقط لان الخف يمنع سراية
الحدث الى القدم هكذا ولا وجوب غسل بلا حدث وليست الرخصة باعتبار ان الواجب من غسل الرجل تادى
بالمسح ومن هذا القبيل السلم فان العينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في السلم وهو نوع بيع
لما روي انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وهذا لان الاصل في البيع ان
يلاقي عينا لقوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك وهذا حكم ثابت مشروع في الجملة لكنه سقط في السلم اصلا
تخفيفا على المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم حتى كانت العينية في السلم فيه
مفسدة للعقد وهذا لان دليل اليسر متعين لو نوع العجز عن التعين نوع التعين عنه اصلاحا اذا لم
يجز سلما وتلف جوعا اثم بربه فان قلت جاز ان لا يكون عاجزا بان يكون المسلم فيه موجودا عند المسلم اليه
قلنا العجز على نوعين حقيقي وهو ان لا يكون في ملكه حقيقة وتقديري وهو ان يكون المسلم فيه في ملكه ولكنه
مستحق الصرف الى حاجته اذ السلم عقد بارخص الثمنين فالاقدام عليه دليل دال على انه مصروف الى حاجته
والا لم يجز عقله عن الاقدام عليه فصل الامر والنهي باقسامهما لطلب الاحكام المشروعة لها اسباب
تضاف اليها كحدوث العالم والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والرأس الذي يمونه ويلي عليه والبيت
والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق البقاء المقدور بالتعاطي لله بيان في الصلوة و
صدقة الفطر والحج والعشر والخراج والطهارة والمعاملات اعلم ان الامر والنهي على الاقسام التي بيناها
لطلب اداء الاحكام المشروعة باسباب جعلها الشرع اسبابا لها اذ العلل الشرعية علل جعلية بخلاف
العلل العقلية والوجوب في الحقيقة بايجاب الله تعالى فلا شركة له في الايجاب كما لا شركة له في الايجاد ولا تأثير
للاسباب في الوجوب الا ان الشرع جعلها اسبابا للوجوب لكون الايجاب غيبا عنا تيسيرا للامر على العباد
حتى يتوصلوا الى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة ثم اصل الوجوب في المشروعات جبر لا اختيار
للعبد فيه فلا يفتقر الى قدرته من العقل والتمييز والخطاب لاداء ما وجب بالسبب السابق وهو للبيع
لاداء لا يكون الا عن اختيار فلا يصح قبل العقل كقول البائع للمشتري اد الثمن فانه طلب لاداء الثمن
الواجب بسببه السابق وهو البيع لا ان يكون هذا سببا للوجوب في الذمة وعند الشافعي رحمه الله سبب
وجوب الصلوة والصوم الخطاب فهو المؤثر في وجوب الحكم ولنا ان الخطاب لطلب اداء ما وجب عليه
بالسبب السابق بدليل وجوب الصلوة على من نام وقت الصلوة وعلى المجنون والمغمى عليه اذا لم يزد على يوم
وليلة حتى يلزمهم القضاء والخطاب موضوع عنهم لفقد الاهلية للخطاب وهو العقل والتمييز وكذا المجنون

اذا لم يستغرق شهر رمضان والاغماء والنوم ولم يستغرقا لا يمنع وجوب الصوم حتى يجب القضاء وهو
يتحقق بسبق الوجوب فهو اسقاط الواجب بمثل من عنده والخطاب موضوع الا يرى ان الحول
اذا حال على المال يخاطب المالك باداء الزكوة بناء على وجوب الزكوة بسبب المال بلا خلاف وكذا الزكوة
عندنا تجب على الصبي والخطاب موضوع عنه وقالوا جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم ان
الوجوب في حقنا مضاف الى اسباب شرعية غير الخطاب ولهذا يجب الصلوات والصيامات متكررة
وان كان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار بحال فعلم ان التكرار بسبب موجب متكرر وانما يعرف السبب باضافة
الحكم اليه وتعلقه به شرعا لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون سببا له لان الاضافة تدل على
الاختصاص وكمال الاختصاص فيما ذكرنا لان ثبوته به كما يقال هذا كسب فلان اي حدث باكتسابه
وفعله والوجوب هو الحادث وتعلق الشيء بالشيء بحيث يتكرر بتكرره يدل عليه ايضا فاذا ثبت هذا
فنقول وجوب الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته بايجاب الله تعالى الا ان سببه في الظاهر حدث
العالم تيسيرا على العباد وانما نعني به انه سبب وجوب الايمان الذي هو فعل العبد وهو التصديق والاقرار
لا ان يكون سببا لوحدانية الله تعالى لاستحالته ولا لوجوب الايمان [illegible]
السبب يلازمه اذ لا تصور للمحدث ان يكون غير محدث وهذا لان الانسان المقصود بالتكليف وغيره
ممن يلزمه الايمان به كالجن والملك عالم بنفسه لان العالم انما سمي به لانه علم على وجود الصانع ووحدانيته
ولهذا صححنا ايمان الصبي العاقل وان لم يخاطب به لتقرر السبب في حقه وصحة الاداء تبتني على
وجود الركن من الاهل بعد تحقق السبب لا على وجوب الاداء كتعجيل الدين المؤجل يجوز وان لم يكن
الخطاب بالاداء متحققا ووجوب الصلوة بايجاب الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت
لانها تضاف اليه فيقال صلوة الظهر ويتكرر الوجوب بتكرر الوقت ولا يصح الاداء قبل الوقت ويصح بعد
دخول الوقت وان تاخر لزوم الاداء الى اخر الوقت ولا فرق بين هذا وبين قول من قال ان الزكوة تجب بايجاب
الله تعالى وملك المال سببه والقصاص يجب بايجابه وسببه القتل العمد وليس السبب بعلة وضعية
عقلية ولكنها علة شرعية جعلية والدليل عليه قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس واللام للتعليل
فكان اقوى دليل على تعلقها بالوقت وكونه سببا لها وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصاب
بدليل الاضافة اليه فيقال زكوة السائمة وزكوة مال التجارة وتضاعف الوجوب بتضاعف النصب
في وقت واحد ويجوز تعجيله على الحول بعد وجود النصاب وجواز الاداء لا يكون الا بعد تقرر سبب الوجوب
غير ان الوجوب بصفة اليسر ولا يتيسر الا اذا كان المال ناميا ولا نماء الا بمضي الزمان فاقيم الحول
الممكن لاستنماء المال لاشتماله على الفصول الاربعة مقام النماء فان قلت يتكرر وجوب الزكوة في مال
واحد بتكرر الحول وبتكرر الشرط لا يتكرر الواجب فعلم انه سبب قلت تكرر الوجوب بتكرر النماء الذي
صار المال سببا باعتباره وصار المال الواحد بتكرر النماء فيه كالمتكرر تقديرا وسبب وجوب الصوم ايام
شهر رمضان قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي فليصم ايامه ولهذا يضاف اليه ويتكرر بتكرره

ولم يجز الاداء قبله وصح بعده من المسافر وان تاخر الخطاب الى ادراك عدة من ايام اخر وكل يوم سبب لصومه
على حدة حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في بعض الشهر يلزمه ما بقي لا ما مضى لان الصيام متفرقة في الايام
تفرق الصلوات في اليوم والليلة بل اشد فبين كل يومين ليل لا يصلح لاداء الصوم اصلا وثمة يصلح
لاداء الصلوة قضاء ونفلا فيجعل كل يوم سببا لوجوب صومه كوقت كل صلوة لكل صلوة وقال شمس
الائمة السرخسي رحمه الله سببه شهود الشهر لانه يضاف الى الشهر وهو مشتمل على الايام والليالي فاستويا
في السببية للوجوب ولهذا يجب القضاء اذا كان مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر
وهو مجنون ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر حال الافاقة لم يلزمه القضاء وتصح نية اداء
الفرض بعد غروب الشمس قبل ان يصبح ولا تصح نية اداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب الا ترى
انه اذا نوى قبل غروب الشمس لم يصح نيته وقال صاحب الاسرار وفخر الاسلام رحمهما الله الوقت متى
جعل سببا كان محلا صالحا للاداء كما في الصلوة والليل لا يصلح للاداء وانما اختصت الصلاحية بالايام
فعلم بان الايام هي الاسباب وسبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم غني راس يمونه بولايته عليه ولهذا
تضاف اليه فيقال صدقة الراس وتتضاعف الوجوب بتعدد الروس من الاولاد الصغار والمماليك ويدل عليه
قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وحرف عن للانتزاع يقال اخرجت الدين
عن ذمته واما ان يكون سببا ينتزع الحكم عنه او محله يجب الحق عليه ثم يؤدى عنه كالدية يجب على القاتل ثم يتحمل
عنه العاقلة وبطل الثاني لاستحالة الوجوب على الكافر والرقيق والفقير لانعدام اهلية مالية والكافر ليس باهل
للعبادة وغني لوجوب المال فعرفنا ان المراد انتزاع الحكم عن سببه واما وقت الفطر فشرط وجوب الاداء وانما
اضيفت الى الفطر مجازا لانها تجب فيه لا لانه سبب وانما جعلناه شرطا والراس سببا مع وجود الاضافة
اليهما لان تضاعف الوجوب بتضاعف الراس دليل محكم على انه سبب لان الوجوب انما يكون بسبب وعلة
لا يكون بغير ذلك ولا يتصور فيه الاستعارة لانها وظيفة لفظية ولانها تقبل النفي فيصح نفي الوجوب
ح فلا يكون واجبا ضرورة والاضافة دليل محتمل لان الاضافة قد يكون الى الشرط مجازا ولان التنصيص
على المؤنة دليل على انه سبب لوجوب الراس دون الفطر فالمؤنة انما تجب عن الراس لان مؤنة الشيء سبب
بقائه يقال مانه يمونه قام بكفايته ومؤنته على فلان اي ما يحتاج اليه في بقائه عليه والراس هو المتصف
بالبقاء ولهذا قلنا بانها عبادة فيها معنى المؤنة وجواز الاداء قبل الفطر دليل على ان الفطر ليس بسبب
وتكرر الوجوب بتكرر الفطر في كل حول بمنزلة تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول لان الوصف الذي لاجله كان
الراس سببا وهو المؤنة يتجدد بمضي الزمان كما ان النماء الذي لاجله كان المال سببا للوجوب يتجدد
بتجدد الحول وسبب وجوب الحج البيت دون الوقت ولهذا يضاف الى البيت قال الله تعالى ولله على
الناس حج البيت ولا يتكرر بتكرر الوقت لان الوقت شرط جواز الاداء وليس بسبب للوجوب وانما لم يجز
طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة لان الاداء شرع متفرقا منقسما على امكنة وازمنة
تشتمل عليها جملة وقت الحج فلم يجز تغيير الترتيب المشروع كما في اركان الصلوة فان السجود مرتب على الركوع

ولا يجوز السجود قبل الركوع فهذا لا يدل على ان الوقت ليس بوقت للاداء واما الاستطاعة بالمال فشرط
وجوب الاداء وليست بسبب للوجوب لانه لا تضاف اليها ولا تتكرر بتكررها ومع الاداء من الفقير وان لم
يملك شيئا وهذا لانه عبادة بدنية فلا يصلح المال سببا له لعدم الملائمة وهي شرط بين السبب والمسبب
ولكنه عبادة هجرة وزيارة للبيت تعظيما للبقعة الشريفة فكان البيت سببا له وسبب وجوب العشر الارض
النامية بحقيقة الخارج بدلالة انه اضافه اليها فيقال عشر الارض والعشر مؤنة الارض اي سبب بقائها
لان مؤنة الشيء سبب بقائه كالاكل فهو مؤنة البقاء والعشر سبب بقاء الارض لان العشر يصرف الى
الفقراء والمقاتلة اذا كانوا فقراء والنصر بالضعفاء كما قال عليه السلام فانكم تنصرون بضعفائكم وبالمقاتلة
اذا كانوا فقراء لان الكفار لا يستولون بهم علينا فتبقى الاراضي ايدي ملاكها المسلمين وان يخرج فلا
تبقى الاراضي للمسلمين وفي العشر معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء الذين هم خواص الرحمن ولان الخارج وصف
السبب وهو الارض فيكون شبيه مال الزكوة لان الزكوة تجب في المال النامي وهو قليل من كثير وكذا العشر
يتعلق بحقيقة الخارج وهو قليل من كثير فصار العشر مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض وعبادة باعتبار
الوصف وهو الخارج وتكرر الوجوب بتكرر الخارج كتكرر الزكوة بتكرر الحول ولم يجز تعجيل العشر قبل الخارج
لانه يكون قبل السبب في حق وصف العبادة والعشر لا ينفك عن معنى العبادة فلو جاز التعجيل لصار مؤنة
محضة وهو ليس بمؤنة محضة فصار تعجيل العشر قبل الخارج كتعجيل زكوة الابل قبل الاسامة لان السبب
هو الابل السائمة وسبب الخراج الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة لكون الواجب من غير
جنس الخارج لانه يقال خراج الارض فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض لانه سبب بقاء الارض لانه
مصروف الى المقاتلة الذابين عن حريم دار الاسلام وبيضته وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة
فان الاشتغال بالزراعة وعمارة الدنيا مع الاعراض عن الجهاد سبب للذلة والعقوبة لما روي انه عليه السلام
راى شيئا من آلات الزراعة في دار فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا وقال عليه السلام اذا تبايعتم بالعين
واتبعتم اذناب البقر فعند ذلك ذللتم وظفر بكم عدوكم ولهذا لا يجب على المسلم ابتداء وفي العشر السبب الارض النامية
بحقيقة الخارج والزراعة فيه غير معتبرة حتى يجب العشر اذا خرج من غير ان يزرع وهو ليس بعمارة الدنيا
واعراض عن الجهاد ولهذا لم يجتمعا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان الخراج لا ينفك عن وصف العقوبة
والعشر لا ينفك عن وصف العبادة فلا يجتمعان وسبب وجوب الطهارة الصلوة فانها يضاف
اليها فيقال طهارة الصلوة ولعدم بقائها يجب بوجوب الصلوة ويسقط بسقوط الصلوة لانها
شرطها وما يكون شرطا للشيء يكون متعلقا به حتى يجب بوجوبه كاستقبال القبلة فوجوبه بوجوب الصلوة
فكذا الطهارة لم يجب قصدا لكن عند ارادة الصلوة والحدث شرط لوجوب الاداء بالامر وهو قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم وليس بسبب للوجوب وكيف يصلح سببا لها وهو ناقض لها وما يكون رافعا للشيء
ومزيلا له لا يصلح سببا لوجوبه ولهذا جاز الاداء بدونه فالوضوء نور على نور ولا يجب الاداء من غير تحقق
الحدث بدون وجوب الصلوة وسبب المعاملات كالنكاح والبيع ونحوهما تعلق البقاء المقدر بتعاطيها

اي البقاء المقدر يتناول المعاملات ومباشرتها وبيانه ان الله تعالى خلق هذا العالم
وقدر بقاءه الى يوم القيمة ببقاء الجنس وبقاء النفس وبقاء الجنس بالتناسل وذا باتيان الذكور
الاناث في موضع الحرث وبقاء النفس بالكفاية وما يحتاج كل الكفاية لا يكون حاصلا في يده فيقدر
ما يحتاج اليه كل احد لئن يتهيأ له الا بانواع اخر فيؤدي بانه لم يشرع لكل واحد منهما طريقا مخصوصا
يتادى به ما قدر الله تعالى من غير ان يتصل به فساد فشرع للتناسل طريقا لا فساد فيه ولا
ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في الوطي فان الوطي على التغالب فساد وفي الشركة ضياع النسل
فان الاب متى اشتبه عليه الولد يبقى على الام وما بها قوة كسب الكفاية فيضيع الولد وشرع لبقاء
النفس الى اجله طريق الاكتساب ما فيه كفاية وهو التجارة عن تراض فان الاخذ بالتغالب فساد والله
لا يحب الفساد ولهذا فسد البيع بجهالة مفضية الى المنازعة لان شرعية العقود لقطع المنازعات
فلما افضت الى المنازعة عادت على موضوعها بالنقض واسباب العقوبات والحدود والكفارات
ما نسبت اليه من قتل وزنا وسرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة كالقتل خطأ والافطار عمدا اعلم
ان سبب العقوبات والحدود ما يضاف اليه كالقتل عمدا للقصاص والراس للجزية لانها عقوبة وجبت
على الكفر ولهذا يضاف اليه فيقال خراج الراس وجزية الراس وتتضاعف بتعدد الرؤس وتكرر الوجوب
بتكرر الحول كتكرر الزكوة والزنا للرجم او الجلد والسرقة للقطع وشرب الخمر والقذف للحد وسبب الكفارات
التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة ما اضيف اليه من امر دائر بين حظر واباحة كالقتل خطأ والافطار
عمدا وقتل الصيد واليمين المعقودة على امر في المستقبل اذا حنث فيها والظهار عند العود واما القتل
العمد واليمين الغموس فلا يصلح سببا للكفارة لما مر في تعريفات دلالة النص وانما يعرف السبب بنسبة
الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون سببا له وانما يضاف الى الشرط مجازا
كصدقة الفطر وحجة الاسلام اعلم ان السببية انما تعرف باضافة الحكم الى الشيء لان الاصل في اضافة
الشيء الى الشيء ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف لان الاضافة للاختصاص والاصل في كل ثابت
كماله وكمال الاختصاص في اضافة المسبب الى السبب لان ثبوته وقد يضاف الى الشرط مجازا لمشابهة بين الشرط
والعلة اذ الحكم يوجد عند الشرط كما يوجد عند العلة التي يوجد الحكم بها عندهما ولهذا يضاف الضمان الى صاحب الشرط
اذا لم يمكن تضمين صاحب العلة كما يقال صدقة الفطر وحجة الاسلام لما مر ان سبب الاول الراس الذي
يمونه ويلي عليه وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرطا الوجوب

باب بيان

اقسام السنة الاقسام التي سبق ذكرها ثابتة في السنة وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن اعلم
ان السنة هنا عبارة عما هو المروي عن رسول الله عليه السلام قوله او فعله وهي تشاكل الكتاب من حيث
ان الاقسام المذكورة في الكتاب من الامر والنهي والخاص والعام والمشترك والمأول وغير ذلك ترد فيها فلهذا
لا يحتاج الى اعادتها الا انها تفارقه بوجوه الاتصال لان الكتاب يتصل بوجه واحد وهو التواتر والسنة
تتصل بالاحاد وانه كثير وبالشهرة وانه بالنسبة الى الاول قليل وبالتواتر وانه معدود محصور فهذا الباب

لبيان وجوه الاتصال وما يتصل بهما فيما يفارق الكتاب ويختص به السنن وذلك اربعة اقسام الاول في كيفية
الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام والثاني في بيان الانقطاع والثالث في بيان محل الخبر الذي جعل
حجة فيه والرابع في بيان نفس الخبر وهو في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام وهو اما ان يكون
كاملة كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب ويدوم هذا الحد فيكون
آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه اعلم ان القسم الاول وهو كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه
السلام على ثلث مراتب اتصال كامل بلا شبهة واتصال فيه ضرب شبهة صورة واتصال فيه شبهة صورة و
معنى اما المرتبة الاولى فهو المتواتر وهذا فصل الخبر المتواتر اعلم ان المركب يتوقف معرفته على معرفة مفرداته
فالخبر حقيقة في القول المخصوص لسبق الفهم اليه عند الاطلاق مجاز في غيره كقول المعري نبئني من الغربان
ليس على شيء يخبرنا ان الشؤوب المصدوع ثم قيل في حده هو الكلام المحتمل للصدق والكذب او التصديق
والتكذيب او الكلام المفيد بنفسه اضافة امر من الامور نفيا او اثباتا والكل فاسد اذ الصدق والكذب
نوعان تحت جنس الخبر والتصديق والتكذيب اخبار عن كون الخبر صدقا وكذبا والنفي والاثبات نوعا الخبر
ايضا لان النفي والاثبات اخباران عن العدم والوجود والجنس جزء من ماهية النوع فاذا لم يمكن تعريف
الصدق والكذب والنفي والاثبات الا بالخبر فلو عرفنا الخبر بهما لزم الدور والحق ان تصور ماهية الخبر بديهي
لان كل احد يعلم بالبديهة معنى قوله انا موجود فلما كان العلم بالخبر الخاص بديهيا كان العلم باصل الخبر بديهيا
ضرورة ان العلم بالكل موقوف على العلم بالجزء والمتواتر مأخوذ من قولهم تواترت الكتب اي اتصل بعضها ببعض
بتتابع الورود والخبر المتواتر الذي اتصل بك من رسول الله عليه السلام بتتابع النقل اتصالا ليس فيه
شبهة الانقطاع حتى صار كالمعاين المسموع منه وطريق هذا الاتصال ان يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا
يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وتباين اماكنهم عن قوم هكذا الى ان يتصل برسول الله عليه السلام فيكون
آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه وبهذا يظهر بطلان قول من اعتبر فيه عددا معينا وهو اثنا عشر او
عشرون او اربعون او سبعون لقوله تعالى اثني عشر نقيبا ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ومن
اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين واختار موسى قومه سبعين رجلا لان المعتبر فيه الوجدان وانه لا تعلق لها
بالمسئلة اصلا وذلك كنقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات ونحو ذلك وانه
يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا ومن الناس من انكر العلم بطريق الخبر اصلا وهذا القائل سفيه يزعم
انه لا يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا امه ولا اباه بمنزلة من ينكر العيان من السوفسطائية لان كونه مخلوقا
من ماء مهين ابن فلان وفلانة والدين الايمان بالله تعالى ورسله وكتبه واليوم الآخر وبغداد وبلخ وطيبة
والشام ومزار الانبياء انما يعرف بالخبر وقال قوم المتواتر يوجب علم طمانينة لا علم يقين والطمانينة عندهم
ما اطمان القلب به لرجحان جانب الصدق مع احتمال ان يختلجه شك او يعتريه وهم احتجوا بان المتواتر
انما يكون باجتماع الآحاد وخبر كل واحد محتمل غير موجب للعلم وما لا يوجب العلم اذا انضم بما لا يوجب العلم
لا يوجب العلم الا ترى ان كل واحد من الزنج لما لم يكن ابيض لم يكن الكل ابيض والاجتماع يحتمل التواطؤ على الكذب

كما يحتمل الاتفاق على الصدق الا ترى ان المجوس اتفقوا على نقل معجزات زرادشت واليهود على صلب
عيسى عليه السلام ثم كان ذلك كذبا فدل ان احتمال التواطؤ على الكذب لا يزول بالنقل المتواتر ومع بقاء
هذا الاحتمال لا يثبت علم اليقين وانما الثابت به علم طمانينة كمن يعلم حياة رجل ثم يمر بداره فيسمع النياح
ويرى آثار الموت فيعلم ميتا على وجه الطمانينة لاحتمال ان ذلك كله حيلة منهم وتلبيس لغرض من لهم وهذا
القول باطل بل المتواتر يوجب علم اليقين ضرورة كالعلم بالحواس لانا نعرف آباءنا بالخبر كما نعرف اولادنا
عيانا ونعرف جهة الكعبة يقينا بالخبر كما نعرف جهة منازلنا عيانا ولان الخلق خلقوا على همم شتى وطبائع متفاوتة ته
فلا يصدر عنهم قول او فعل بحكم الجبلة على سنن واحد بل يكون الحدوث على اختلاف حسب هممهم وشتى نفوسهم
لان الحوادث عن علل مختلفة لا بد ان تكون مختلفة فاذا اتفقوا على شيء علم انه لداع اليه وذلك سماع ابتني
او اختراع صنوع ويبطل تهمة الاختراع لان تباين الاماكن وخروجهم عن الاحصاء يقطع تهمة الاختراع فتعين
السماع وطمانينة القلب في الاصل انما تكون لمعرفة الشيء حقيقة فان امتنع ثبوت ذلك في موضع فذلك لقلة
من التامل من حيث اكتفى بالظاهر ولو تامل حق تامله وجد في طلب باطنه لاستبان له فساد باطنه فلما
اطمان بظاهره كان امرا محتملا كالداخل على قوم جلسوا للتعزية فانه يقع له العلم بالموت لانه غفل عن
التامل اذ لو تامل حق التامل لاصاب جهة الكذب لجواز تواطؤهم على ذلك لامر ارادوه فاما اذا سمع من
اقوام مختلفين لا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم واختلاف اماكنهم فلم يكن الطمانينة ثمة بحكم
الغفلة عن الكذب بل الطمانينة بدليل يوجب الصدق ويوكد باطنه ظاهره والعلم بالمتواتر لتعين في
الدليل وهو انقطاع توهم المواطاة على الكذب ومثل هذا لا يزيد التامل الا تحقيقا فالتشكيك فيه
يكون دليل نقصان العقل كالتشكيك في حقائق الاشياء فان قيل وهم الاتفاق على الكذب ثابت لانه
ليس من شرط التواتر اجتماع اهل الدنيا بل اجتماع اهل بلدة ودعاتهم على شيء يثبت التواتر ونقلة
الاخبار عن الرسول عليه السلام اصحابه رضي الله عنهم وكانوا عسكرا وان كثروا وقد يحتمل منهم الاجتماع
على صحبته مع تباين اماكنهم فيتوهم اتفاقهم على نقل ما لا اصل له قلنا اصحابه قوم عدول البتة لا يحصى
عددهم ولا يتفق اماكنهم وقد انبثت كلمتهم بعدما تفرقوا شرقا وغربا وهذا يقطع الاختراع فان
قيل يحتمل ان الاختراع قد خفي علينا قلنا لو اتفقوا على الكذب لظهر ذلك في عصرهم او بعد ذلك اذا
تطاول الزمان فقد كانوا ملتئمين اولا اكثر والمواطاة فيما بين مثل هذا الجمع لا تنكتم عادة بل تظهر كيف
وقد اختلط بهم اهل النفاق وهو اشبه الكفرة قال الله تعالى وفيكم سماعون لهم والانسان قد يضيق
صدره عن سر حتى يفشيه الى غيره ويستكتمه ثم يفشيه السامع الى غيره ويظهر عن قريب فلو كان هنا
توهم المواطاة لظهر ذلك وهذا مثل قول من يزعم ان الكفار عارضوا القرآن بمثله ثم انكتم ذلك فان هذا كلام
باطل لانه عليه السلام تحداهم باقصر سورة منه فلو قدروا على ذلك لما اعرضوا عنه الى بذل النفوس و
الاموال ولو عارضوا لما خفي ذلك مع كثرة الاعداء فقد كان اهل الشرك حينئذ اكثر من اهل الاسلام ولو لم
يظهر فيما بيننا لظهر في ديار الشرك الا ترى ان مخاريق مسيلمة وغيره كيف ظهرت وهذا القائل سلم بان

الا من يجحد ان هذا السؤال باطل بهذا الطريق فليبطل بهذا الطريق ايضا سؤاله في الخبر المتواتر
واما اخبار زرادشت فتخييل كله بمنزلة فعل المشعوذين واما ما نقل انه ادخل قوايم فرس الملك
كشتاسب في بطنه ثم اخرجه فانما فعله في مجلس الملك بين يدي خواصه وذلك آية الوضع والاختراع لانه
لا يثبت به النقل المتواتر وروي ان الملك لما راى شهامته بايعه على ان يظهر الايمان به فيكون زرادشت
معه برايه فيكون هو برايه بالسيف فملكا بذلك وجه الارض وكذلك اخبار اليهود مرجعها الى الآحاد
فان اليهود ينقلون ذلك عن سبعة نفر دخلوا البيت الذي فيه المسيح عليه السلام ويتحقق من مثلهم
التواطؤ على الكذب فان قيل تواتر الخبر بينهم بالصلب والصلب مما يعاينه الجمع العظيم الذي لا
يتوهم تواطؤهم على الكذب قلنا انهم نقلوا الصلب بعد القتل والمصلوب بعد القتل لا يتامل فيه
عادة فان الطباع تنفر عن التامل في المصلوب والحلي تتغير بالصلب ايضا ويشتبه ايضا ببعد مسافة
النظر فعلم انه كما لا يتحقق النقل المتواتر في قتله لا يتحقق في صلبه ولان النقل المتواتر بينهم في قتل رجل
علموه عيسى عليه السلام وصلبه وهذا النقل يوجب علم اليقين فيما نقلوه ولكن لم يكن ذلك الرجل عيسى
وانما شبه به كما قال الله تبارك وتعالى ولكن شبه لهم وروي ان اليهود لما دخلوا عليه قال عيسى عليه
السلام لاصحابه من يريد ان يلقي الله تعالى شبهي عليه فيقتل وله الجنة فرضي به واحد منهم فالقى الله عليه
شبه عيسى عليه السلام فقتل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء ولم يعرفوا فان قيل هذا القول فاسد
لانه يؤدي الى بطلان المعارف وتكذيب العيان فيبطل الاخبار المتواترة عن رسول الله عليه السلام
لجواز ان يكون قد شبه رسول الله لهم ويبطل الايمان بالرسل عليهم السلام لجواز انهم غيرهم شبهوا
بالانبياء عليهم السلام وكيف يجوز ذلك والايمان بعيسى عليه السلام كان واجبا عليهم وما كانوا يعرفونه
الا بالعيان فكان يجب الايمان بالشبيه وهو كفر قلنا القاء شبه المسيح عليه السلام على غيره غير
مستبعد في القدرة وفيه حكمة بالغة وهو دفع شر الاعداء عن المسيح عليه السلام فقد كانوا عزموا على
قتله وكان هذا دفع المكروه عنه بوجه لطيف ولله تعالى لطايف في دفع كيد ذي عن الرسل عليه السلام
وانما يستنكر هذا حال الايمان به لانه يؤدي التشبيه الى التلبيس والله تعالى علم منهم انهم لا يؤمنون به
فالقى شبهه على غيره استدراجا لهم وازديادا لطغيانهم مع ان الرواة اهل تعنت وعداوة فبطلت هذه الوجوه
بالمتواتر اي الوجوه التي نالها المخالف بطلت بالمتواتر لان المتواتر ليس من قبيل التخييلات كما كان
اخبار زرادشت اللعين وليس من قبيل ما يكون من الخواص لانه كاسمه متواتر وليس مرجعه الى الآحاد
ايضا كاخبار اليهود ولم ينقل بتوهم رغبة ورهبة بلا تامل بل عن تبحر على مدى الشهور على وجه
العلانية والشيوع مع القرب منه ولم يبق فيه للشك مجال ولا للريب توهم وخيال بل ظهر ظهورا لم
يبق للشمس شعاع وللنفس شعاع فصار منكر المتواتر ومخالفه كافرا بالله العظيم ونعوذ بالله
من الشيطان الرجيم وقد يحدث بالاجتماع ما لا يكون عند الانفراد كقوى الحبل وغير ذلك ثم عندنا
العلم الثابت بالمتواتر ضروري كالثابت بالمعاينة وقال ابو الحسين والكعبي وامام الحرمين والغزالي

نظري لان ما يكون ضروريا لا يتحقق الاختلاف فيه بين الناس وقد وجدناهم مختلفين في ثبوت علم
اليقين بالمتواتر فعرفنا انه ليس بضروري ولنا ان هذا العلم يحصل لمن لا نظر له كالعوام و
الصبيان ولو كان نظريا لما حصل لمن لا يكون من اهل النظر والاختلاف انما نشا من قصور العقل
للبعض وذلك وسواس يعتري بعض الناس كما يكون فيما يعرف بالحواس ولا خلاف ان العلم الواقع بها
ضروري ولا يعتبر الاختلاف فيه فكذا في هذا او يكون اتصاله فيه بشبهة صورة كالمشهور اعلم ان المرتبة
الثانية من مراتب الاتصال هو المشهور وهذا **فصل** المشهور وهو ما كان من الآحاد في الاصل
ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني ومن بعدهم اعلم ان المشهور
ما كان في الاصل بعد الصحابة ومن بعدهم وهم قوم ثقات ائمة لا يتهمون فصار بشهادة هؤلاء الائمة
الثقات وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال ابو بكر الرازي انه احد قسمي المتواتر على معنى انه يثبت به علم
اليقين الا ان العلم بالاول ضروري وبالثاني استدلالي وقال صاحب الميزان فيه انه يوجب علما قطعيا
عند عامة مشايخنا لانه لما اجتمع اهل العصر الثاني على قبوله صار حكمه حكم الاجماع والاجماع موجب
للعلم قطعا فكذا هذا الا انا عرفنا هذا بالاستدلال فلهذا سمينا العلم الثابت به استدلاليا
الا يرى ان الزيادة على النص تثبت بمثل هذه الاخبار وانها نسخ ولا يجوز نسخ ما يوجب علم اليقين الا بما
يوجب علم اليقين وقال عيسى بن ابان يضلل جاحد المشهور ولا يكفر مثل حديث المسح على الخفين و
حديث الرجم وهو الصحيح عندنا وانه يوجب علم طمانينة لا علم يقين لان ما يوجب علم اليقين
يكفر جاحده كالمتواتر ولا يكفر جاحد المشهور في الصحيح لانه لما كان في الاصل من الآحاد بقي فيه
شبهة لان علم اليقين انما يثبت اذا اتصل بمن هو معصوم عن الكذب على وجه لا يبقى شبهة الانقطاع
وقد بقي هنا شبهة الانقطاع باعتبار الاصل فيسقط اعتبار علم اليقين فكان في انكاره تخطئة
اهل العصر الثاني في قبوله لا تكذيب الرسول عليه السلام لكونه آحادا في الاصل وتخطئة العلماء لا يكون كفرا
ولكنها بدعة وضلالة بخلاف المتواتر لان في انكاره تكذيب الرسول عليه السلام لان اوله كآخره فصار
كالمسموع من رسول الله عليه السلام وتكذيب الرسول عليه السلام كفر ولم يستقم اعتبار هذه الشبهة
في حق العمل لان الشبهة المتمكنة في خبر الواحد اقوى وهي لا تمنع العمل فهذه اولى ان لا تمنع العمل ولكن
مع هذا تجوز الزيادة على النص مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع في صيام كفارة اليمين
لان العلماء لما تلقوه بالقبول ولم يظهر منهم رده صار باجماعهم حجة من حجج الله تعالى فجوزنا به على
الكتاب لانها نسخ معنى لتغيير المشروع بها بيانا صورة لان النسخ ابطال والزيادة تقرير والمشهور
متواتر معنى لان الامة تلقته بالقبول واتفاقهم على القبول لا يكون الا بجامع جمعهم على ذلك ولا ذلك الا
تعين جانب الصدق في روايته وبطلان توهم الاتفاق على الكذب في الصدر الاول وهو من الآحاد صورة
فجوزنا به النسخ المعنوي دون النسخ المطلق توفيرا على الشبهين حظهما والحاصل ان الله تعالى
كما نفى المتعذر نفى المتعسر وكان لا يخرجنا الوسع رد العلم بالمتواتر يخرج في رد المشهور لانه يمكننا

الفرق بينهما الا بخروج لكن المتواتر صار موجبا علما يزداد وثوقا بالتامل في سببه الداعي اليه والعلم بالمشهور انما وقع للسامع لغفلته عن ابتدايه وسكون النفس الى ماظهر له في الحال ولو تامل حق تامله لوجد شبهة في ابتدايه فلهذا سميناه علم طمانينة وكان علم يقين اذ يكون فيه شبهة صورة ومعنى كخبر الواحد وهو المرتبة الثالثة من مراتب الاتصال وهذا **فصل** خبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه الاية وقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات الاية فقد الحق الوعيد الشديد بالكتمان وترك البيان وحقيقة هذا الكلام تتناول كل واحد منهم لان الجمع لما ذكر في الجمع المضاف الى جماعة وهذا لان كل واحد انما خاطب بما في وسعه وليس في وسع كل واحد منهم جميع ما لا البيان فيجب على كل واحد منهم البيان ضرورة ولما فرض البيان على كل واحد دل ان فرض جهة ولان السامع مامور بالقبول منه والعمل به اذ امر الشرع لا يخلو عن فايدة حميدة ولا فايدة سوى هذا وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والفرقة اسم لجماعة اقلها ثلثة والطايفة منتزعة منهم فتكون بعضهم وبعض الثلثة واحد او اثنان ولان المفسرين اختلفوا في تفسير الطايفة فقال محمد بن كعب هو اسم للواحد وقال عطاء للاثنين وقال الزهري للثلثة وقال الحسن للعشرة ولم يقل احد بالزيادة على العشرة والخبر الذي رواه عشرة لا يخرج عن حيز الاحاد وبقاء توهم الكذب فقد امر الطايفة بالتفقه ثم بانذار قومه عند الرجوع وهو الدعوة الى العلم والعمل به فنعلم بان قول الطايفة موجب للعمل والا لا تفيد الدعوة ولان الله تعالى اوجب الحذر بانذار الطايفة لان لعل للترجي وهو في حق الله تعالى محال فيحمل على الطلب لان الطلب لازم للترجي لان المترجي للشيء طالب له والطلب من الله تعالى امر فيثبت ان الله تعالى امر بالحذر عند انذار الطايفة والامر للوجوب فيقتضي وجوب الحذر عند انذار الطايفة ولو لم يكن قول الطايفة حجة موجبة للعمل لما وجب الحذر فان قلت المراد به جميع الطوايف لانه قال تعالى من كل فرقة منهم طايفة وربما يبلغون حد التواتر قلت قوبل الجمع بالجمع فيوزع البعض على البعض ولانه لا يتصور الرجوع من الطوايف كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يقال رجع الى قوم اذا كان منهم اولا وانما سمي الاتي في الابتداء قادما وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وانه يتناول الاحاد فصار الامر كل واحد امرا بالمعروف وناهيا عن المنكر فيجب القبول منه وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا امر بالتثبت في نبإ الفاسق فيكون معلولا بفسقه اذ ترتب الحكم على الاسم المشتق مشعر بعليته ولو كان خبر الواحد غير مقبول لما علل بالفسق اذ علية الوصف اللازم منفية عن علية العرضي والسنة فقد صح ان النبي عليه السلام قبل خبر الواحد مثل خبر بريرة فيما يهدى اليه وخبر سلمان في الصدقة فردها وفي الهدية فقبلها وغير ذلك فلو لم يكن خبر الواحد حجة للعمل به لما اعتمد على ذلك فيها باكله ومشهور منه عليه السلام بعث الافراد الى الافاق فانه بعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر وعتابا الى مكة وعبد الله بن انيس الى كسرى ولو لم يكن خبر الواحد

موجبا للعمل لما اكتفى ببعث الواحد والاجماع فان الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالاحاد وحاجوا بها فانه روي بالتواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام الايمة من قريش قبلوه ولم ينكر عليه احد وقد رجعت الصحابة رضي الله عنهم الى خبر الصديق رضي الله عنه في قوله عليه السلام الانبياء يدفنون حيث يموتون وفي قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث والى كتابه في معرفة نصب الزكوة والى قول عايشة رضي الله عنها وعن ابيها في وجوب الغسل عن التقاء الختانين والى خبر ابي سعيد في الربا وعمل اهل قبا بخبر الواحد في تحول القبلة ولا حصر له مثال هذا فصار المشترك بين الكل متواترا وكذا الامة اجتمعت على قبول اخبار الاحاد من الوكلاء والرسل والمضاربين وغيرهم والمعقول وهو ان خبر المسلم العاقل العدل محمول على الصدق ظاهرا لان عقله ودينه يحملانه على الصدق ويزجرانه عن الكذب لانه محظور دينه وعقله فيفيد العلم بغالب الظن فيجب العمل به لان العمل صحيح من غير علم اليقين كالعمل بالقياس بل اولى لان المعمول به هو قول النبي عليه السلام لا شبهة فيه وانما الشبهة في طريق الاتصال والشبهة في القياس في المعنى المعمول به وكعمل الحكام بالبينات وهذا مذهب علماينا فيه اضطراب لان الامة ما تلقته بالقبول فكان دون علم الطمانينة وقيل لا عمل الا عن علم بالنص فلا يوجب العمل اذ يوجب العلم لانتفاء اللازم او لثبوت الملزوم اعلم ان بعض الناس قالوا لا عمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي ولا تتبع ما لا تعلم وله يلزمهم عمل الحكام بالبينات لان هذا الاصل ثبت بكتاب الله تعالى كما ان القياس فلا يقاس عليها غيرهما ولان المعاملات تترتب عليها حقوق العباد وهم يعجزون عن اظهار حقوقهم بطريق لا شبهة فيه فجوزنا الاعتماد فيها عليها ضرورة فاما الثابت هنا فحق الله تعالى وهو موصوف بكمال القدرة ويتعالى عن ان يلحقه ضرورة او عجز عن اظهار حقوقه بدليل يوجب العلم فلم يجز اثباته بما دونه كما لم يجز اثبات اصل الدين من التوحيد والنبوة وصفات الباري بما فيه شبهة وكذا القياس من ضروراتنا اذ الحوادث ممدودة والنصوص محدودة فاحتيج اليه ضرورة ثم انهم اختلفوا فيما بينهم بعد اتفاقهم على ثبوت هذه الملازمة فقال بعضهم لا يوجب العمل لانتفاء اللازم وهو العلم لما مر وقال بعضهم وهو اهل الحديث يوجب العلم لثبوت الملزوم وهو العمل لما بينا من اجماع الصحابة رضي الله عنهم على العمل باخبار الاحاد واجماعهم موجب للعلم ولكنا نمنع ثبوت هذه الملازمة لوجوب العمل بالظن الغالب بالاجماع في القياس والشهادات وغير ذلك فعلم ان الاية غير مجراة على عمومها فكانت محمولة على وجه خاص وهو اما ما روي عن الحسن لا تقل انه يفعل وسمعته ولم تره ولم تسمع ويدل عليه قوله تعالى ان السمع والبصر والفواد اولئك كان عنه مسؤلا اي تسال هذه الاعضاء عما قال صاحب هذه الاعضاء او ما روي عن ابن الحنفية انه شهادة الزور او ما روي عن غيره انه نهي عن القذف على ان المنفي هو اتباع ما ليس له علم بوجه من الوجوه ولم يوجد هنا لان ذلك نوع من العلم فقد اقام الشرع غالب الظن مقام العلم وامر بالعمل به قال الله تعالى فان علمتموهن مومنات فلا ترجعوهن الى الكفار اذ الايمان هو التصديق وذا لا يعرف الا بغالب الظن واذا كان كذلك فيمنع انتفاء اللازم فان قلت الشهادة لاظهار حقوق العباد وقد مر ان هذا الشرط غير معتبر فيما هو من حقوق العباد قلت النص

مطلق على أن القضاء يجب أيضا فيما هو من حق الله تعالى كحد الشرب والسرقة والزنا بالشهادة ولأن وجوب
القضاء بالشهادة في حقوق الله تعالى حتى إذا امتنع عن العمل بهما بلا عذر يفسق ولو لم يرد العمل به فقط لكن
وقد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو من حق الله تعالى كالإخبار بطهارة الماء ونجاسته وبأن هذا
الشيء هداه إليك فلان فإنه يترتب على هذا إباحة التناول والحل والحرمة من حقوق الله تعالى وأما دعوى
علم اليقين به فباطل لأنا قد بينا أن المشهور لا يوجب علم اليقين فخبر الواحد أولى وهذا لأن خبر الواحد
محتمل في نفسه فكيف يثبت اليقين مع وجود الاحتمال فإن قلت لو لم يكن خبر الواحد موجبا للعلم لما صار
موجبا للعلم باجتماع الآحاد حتى تواترت قلت قد مر أنه قد يحدث باجتماع الأفراد ما لم يكن ثابتا بالأفراد
ألا ترى أن رأي المجتهد الواحد لا يوجب العلم فإذا اجتمع العلماء وازدحمت الآراء سقطت الشبهة ووجب
العلم بإجماعهم فإن قلت قد وردت الأخبار في أحكام الآخرة كعذاب القبر ورؤية الله تعالى بالأبصار
مثل قوله عليه السلام استنزهوا عن البول فإن عامة عذاب القبر منه وقوله عليه السلام إنكم سترون
ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وغير ذلك ولا حظ لذلك إلا العلم لأنه لا يجب العمل به في الدنيا قلت منها ما
هو مشهور وأنه يوجب ضربا من العلم عند كثير من أصحابنا ومنها ما هو من الآحاد ولكنه يوجب ضربا من العلم
على ما مر وفيه نوع من العمل أيضا وهو عقد القلب عليه لأن العقد فضل على العلم وليس من ضرورات العلم بدليل
أن المقلد يعتقد بأن الله تعالى واحد وليس له علم لأن العلم بالحادث ضروري أو استدلالي وهذا العلم ليس
بضروري بل هو استدلالي ولا استدلال مع هذا العامي المقلد وقال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم
ظلما وعلوا وقال تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم فتبين أنهم تركوا عقد القلب على ثبوته بعد العلم به فهو الابتلاء
بعقد القلب على الشيء كما هو الابتلاء بالعمل بالبدن ولهذا جوزنا النسخ قبل التمكن من العمل بعد التمكن
من عقد القلب وحكي عن النظام أن خبر الواحد عندما اقترن ببعض الأسباب به موجب للعلم ضرورة فإن من مر
بباب دار فرأى آثار غسل الميت وعجوزا خارجة منها قائلة مات فلان فإنه يعلم موته ضرورة بهذا الخبر لاقتران
هذا السبب به قال وهو علم يحدثه الله تعالى في قلب السامع كالعلم بالخبر المتواتر ويجوز القول بأن الله
تعالى يحدثه في قلب بعض السامعين دون البعض كالوطي يعلق من بعض دون بعض وهو باطل فإن الثابت
ضرورة لا يختلف الناس فيه كالعلم الواقع بالمعاينة وبالخبر المتواتر وإنما ثبتت الطمأنينة بخبر المخبر
بالموت ألا ترى أنه إذا شككه آخر بأن قال اختفى صاحب الدار من السلطان تشكك فيه ولو كان ضروريا
لما تشكك فيه بخبر الواحد وشرط بعض العلماء لكونه حجة أن يبلغ عدد الشهادة لما روي أن أبا بكر رضي الله عنه
حين شهد عنده المغيرة بن شعبة أن النبي عليه السلام أطعم الجدة السدس قال ائت بشاهد آخر فشهد
معه محمد بن مسلمة ومنهم من اعتبر أقصى عدد الشهادة وهو الأربعة احتياطا لكنا نقول إنما طلب الصديق
شاهدا آخر لأنه أخبر أن هذا القضاء من النبي عليه السلام كان بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم فأحب أن
يثبت ذلك لا أن ذلك كان شرطا عنده ألا ترى أنه لما قضى بقضية من أشياء فأخبره بلال أنه عليه السلام
قضى بخلافه في قضايا نقضه وعمر رضي الله عنه كان من أشد الناس اتباعا للصديق رضي الله عنهما وقد

قبل حديث الضحاك بن سفيان في توريث المرأة من دية زوجها وقبل حديث عبد الرحمن بن عوف في الطاعون
حين رجع من الشام ولما قال ما أدري ما أصنع بالمجوس قال عبد الرحمن بن عوف أشهد أني سمعت رسول
الله عليه السلام يقول سنوا بهم سنة أهل الكتاب فأخذ منهم الجزية وأقرهم على دينهم ولم يطلب
منهم شاهدا آخر واستدلالهم بالنصوص الواردة في باب الشهادات باطل لأن باب الشهادات
ليس نظير باب الأخبار وكل امرأتين تقومان مقام رجل ثمة وفي الأخبار الرجال والنساء سواء وعلى
أن اشتراط العدد ثمة ثبت نصا لا لعلة معقولة بل لحكمة اختص الله تعالى بعلمها فلم يقس عليها
غيرها ألا ترى أنه لا اختصاص للأخبار بلفظ الشهادة ومجلس القضاء بخلاف الشهادات

فصل

في تقسيم الراوي والراوي إن عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة رضي
الله عنهم كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك وإن عرف بالعدالة دون الفقه كأنس وأبي
هريرة رضي الله عنهما إن وافق حديثه القياس عمل به وإن خالفه لم يترك إلا بالضرورة كحديث المصراة
وإن كان مجهولا بأن لم يعرف إلا بحديث أو حديثين كوابصة بن معبد فإن روى عنه السلف واشتغلوا
به أو سكتوا عن الطعن صار كالمعروف وإن لم يظهر من السلف إلا الرد كان مستنكرا فلا يقبل
وإن لم يظهر في السلف فلم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به ولا يجب اعلم أن الراوي نوعان معروف
بالرواية ومجهول بها أما المعروف فإن عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة
الثلاثة أعني ابن عباس وابن مسعود وابن عمر وزيد بن ثابت وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وأبي موسى
الأشعري وعائشة وغيرهم رضي الله عنهم ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثه حجة سواء كان موافقا
للقياس أو مخالفا له فإن كان موافقا للقياس تأيد به وإن كان مخالفا يترك القياس ويعمل بالخبر
وقال مالك رضي الله عنه القياس يقدم على خبر الواحد لأن القياس حجة بإجماع الصحابة والإجماع
أقوى من خبر الواحد فكذا ما يكون ثابتا بالإجماع ولنا أن خبر النبي عليه السلام موجب للعلم
باعتبار أصله وإنما الشبهة في نقل الناقل عنه ولو ارتفعت الشبهة الناشئة من النقل لكان
قطعيا فأما الوصف الذي به يقوم القياس فالشبهة في أصله إذ لا يعلم يقينا أن الحكم في المنصوص عليه
باعتبار هذا الوصف من بين سائر الأوصاف وما تكون الشبهة في أصله دون ما تكون الشبهة في طرفه
بعد التيقن بأصله فإن قلت الوصف المؤثر لو ثبت أنه مناط للحكم لكان قطعيا قلت الوقوف
على أنه مناط للحكم قطعا لا يكون إلا بالنص أو الإجماع وح يكون المرجع إلى النص أو الإجماع لا إلى القياس
ولا كلام فيه ولأن الوصف في النص كالخبر والرأي والنظر فيه كالسماع والقياس عمل به والوصف
ساكت عن بيان ما أدى والخبر بيان في نفسه فكان الخبر أقوى من الوصف في الإبانة والسماع أقوى من
الرأي في الإصابة ولا يجوز ترك القوي بالضعيف وقد اشتهر من الصحابة والسلف ترك الرأي بخبر
الواحد فإن عمر رضي الله عنه قال حين روى له حمل بن مالك حديث الغرة في الجنين كدنا أن نقضي
برأينا فيما فيه قضاء عن رسول الله عليه السلام بخلاف ما قضى به وقال ابن عمر رضي الله عنهما

ركنا نخابر ولا نرى به باساً حتى روى لنا نافع بن خديج نهيه عليه السلام عن المخابرة فتركناه ولهذا
قدم خبر الواحد على التحري في القبلة فلم يجز التحري معه ولم يعرف بالرواية والعدالة والضبط والحفظ
ولكنه قليل الفقه كابي هريرة وانس بن مالك وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول
الله عليه السلام والسماع منه مدة طويلة في الحضر والسفر ولكنه لم يكن من اهل الاجتهاد فان وافق القياس
من روايته عمل به وما خالف القياس فان تلقته الامة بالقبول عمل به والا فالقياس الصحيح شرعا
مقدم على روايته فيما انسد باب الرأي فيه لان ضبط حديث رسول الله عليه السلام والوقوف على كل معنى
اراده من كلامه امر عظيم فقد اوتي جوامع الكلم على ما قال اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا
ونقل الخبر بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاحتمل كل حديث ان يصير لفظ الراوي نقلا لما فهم من المعنى ولا شك
ان الناقل بالمعنى لا ينقل الا بقدر ما فهم من العبارة فاذا قصر فقه الراوي عن درك معاني حديث النبي
عليه السلام لم يؤمن ان يذهب عليه شيء من معانيه بنقله فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس فقلنا
بترك روايته اذا انسد باب الرأي وتحققت الضرورة بكونه مخالفا للقياس الصحيح من كل وجه وقال
الغزالي وغيره لا يشترط كون الراوي فقيها سواء خالف ما رواه القياس او وافقه ولنا ان القياس الصحيح
حجة بالكتاب والسنة والاجماع فما خالف القياس من كل وجه فهو في المعنى مخالف للكتاب والسنة المشهورة
والاجماع وذلك مثل حديث ابي هريرة رضي الله عنه في المصراة وهو قوله عليه السلام لا تصروا الابل والغنم
فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر
التصرية تفعيل من الصري وهو الحبس وذلك ان يريد بيع الناقة او الشاة فيحقن اللبن في ضرعها اياما لا يحلبه
ليرى انها كثيرة اللبن فالامر برد صاع من تمر مكان اللبن قل اللبن او كثر مخالف للقياس الصحيح من كل وجه
لان ضمان العدوان مقدر بالمثل صورة ومعنى او معنى لا صورة وهو القيمة بالاجماع والتمر ليس بمثل صورة ولا معنى
ولا قيمة لان القيمة ما يصلح ثمنا من الدراهم او الدنانير ولعل ظانا يظن ان في مقالتنا هذه ازدراء بابي هريرة رضي الله
عنه وليس كذلك فهو مقدم بالعدالة وطول الصحبة مع النبي صلى الله عليه وسلم حتى قال له زر غبا تزدد حبا وبالحفظ والضبط
فقد دعا له رسول الله عليه السلام بذلك على ما روي عنه انه قال يزعمون ان ابا هريرة يكثر الرواية واني كنت اصحب
النبي عليه السلام على ملء بطني وان الانصار يشتغلون بالقيام على اموالهم والمهاجرين بتجاراتهم وكنت احضر اذا
غابوا وقد حضرت مجلس الرسول عليه السلام فقال من يبسط منكم رداءه حتى افيض فيه مقالتي فيضمها اليه ثم
لا ينساها فبسطت بردة كانت علي فافاض رسول الله عليه السلام فيها مقالته ثم ضممتها الى صدري فما نسيت
بعد ذلك شيئا ولكن مع هذا فقد اشتهر من الصحابة رد بعض رواياته بالقياس الا يرى ان ابن عباس رضي الله عنهما
لما سمعه يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة وقد عمل السلف برد ابن عباس
فيما دون روايته ابا هريرة رضي الله عنه ولما روى ان ولد الزنا شر الثلاثة ردت عائشة رضي الله عنها وهن ابيها
بقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ومع هذا تعظيم اصحابنا لرواية هؤلاء فان محمدا حكى عن ابي حنيفة رحمه الله
انه اخذ بقول انس في مقدار الحيض وغيره فما ظنك بابي هريرة فدل انهم ما تركوا العمل برواية هؤلاء الا عند الضرورة

توضؤا مما مسته النار فقال
انتوضأ من ماء سخين فرد حديثه
بالقياس ولما سمعه يروي صح

٦٩

لانسداد باب الرأي على ما بينا ثم هذا النوع من القصور لا يتاتى في الراوي اذا كان فقيها لان ذلك لا يخفى عليه
لكمال فقهه فالظاهر انه انما روى الحديث بالمعنى عن بصيرة وانه علم بسماعه من رسول الله عليه السلام كذلك
مخالفا للقياس فيلزمنا ترك كل قياس بمقابلته ولهذا قلت رواية الكبار من فقهاء الصحابة فقد قال عمرو بن
ميمون صحبت ابن مسعود سنين فما سمعته يروي حديثا الا مرة واحدة فقال سمعت رسول الله عليه السلام
ثم اخذه البهر والعرق وجعلت فرائصه ترتعد واما المجهول وهو من لم يشتهر بطول الصحبة مع النبي عليه السلام
وانما عرف بما روى من حديث او حديثين كوابصة بن معبد وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان الاشجعي وغيرهم فان
روى عنه السلف وصححوه وعملوا به صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة اهل المعرفة لانهم لا يتهمون با
بالتقصير في امر الدين فلما قبلوا الحديث دل على انه صح عندهم انه مروي عن رسول الله عليه السلام وان اختلفوا
في قبوله فكذلك عندنا لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه روى ذلك بنفسه وذلك مثل حديث معقل
بن سنان ان النبي عليه السلام قضى لبروع بنت واشق الاشجعية بمهر مثلها حين مات عنها زوجها ولم يسم
لها صداقا فان ابن مسعود رضي الله عنه قبل روايته لانه موافق للقياس عنده اذ الموت مؤكد كالدخول
بدليل وجوب العدة وسر به لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام ورده علي رضي الله عنه قال ما
نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لانه مخالف للقياس عنده اذ الفرقة وقعت قبل
الدخول فصار كما لو طلقها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا ولم يعمل الشافعي رحمه الله بهذا القسم لانه خالف
القياس عنده وعندنا هو حجة لانه وافق القياس عندنا على ما بينا وانما يترك اذا خالف القياس فان قلت
كيف تقبل روايته وهو مجهول لم يظهر عدالته وضبطه قلنا رواية المشهور بالعدالة عنه من غير رد عليه
تعديل اياه وقد روى الثقات عنه كابن مسعود وعلقمة ومسروق والحسن ونافع بن جبير فثبت برواية هؤلاء
عدالته مع انه كان من قرن العدول وهو قرن رسول الله عليه السلام على ما قال عليه السلام خير الناس رهطي
الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فلذلك صار حجة وصدقه في هذه الرواية ابو الجراح
صاحب راية الاشجعيين وغيره وان سكتوا عن الطعن والرد بعدما اشتهرت روايته عندهم فكذلك لان السكوت
في موضع الحاجة الى البيان بيان فكان سكوتهم عن الرد دليل الرضا بالمسموع فكانهم قبلوه ورووا عنه وان ظهر
حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه فصار مستنكرا لا يجوز العمل به على خلاف القياس فصار
الحاصل ان الحكم في رواية المعروف الذي ليس بفقيه وجوب العمل به وحمل روايته على الصدق الا ان يكون مخالفا
للقياس من كل وجه والحكم في رواية المجهول ان لا يكون حجة الا ان يتايد بمؤيد وهو قبول السلف او بعضهم روايته
ومثال المستنكر ما روت فاطمة بنت قيس ان النبي عليه السلام لم يقض لها بنفقة ولا سكنى وكانت طلبت النفقة
في العدة عن طلاق بائن فقد رده عمر رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري
اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان مراده من الكتاب والسنة القياس الصحيح فانه ثابت
بالكتاب والسنة وهو القياس على الحامل وعلى المطلقة طلاقا رجعيا بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس فان
قلت انما رد حديثها لتهمة الكذب والنسيان وبهما يرد كل حديث وان وافق القياس قلت لو اراد به ذلك لما قال لا نقبل

وما قال لا ندع كتاب ربنا فلما ذكر الكتاب واراد به القياس علم انه رده لانه مخالف للقياس وقد رده غير عمر
من الصحابة رضي الله عنهم كزيد بن ثابت وجابر وكذلك حديث بسرة من مس ذكره فليتوضأ من هذا القسم فقد
قال بعض الصحابة ان كان شيء منك نجسا فاقطعه وقال بعضهم ما ابالي أمسسته ام انفي واذا لم يظهر حديثه
في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يترك به القياس ولم يجب العمل به ولكن يجوز العمل به لان من كان في الصدر الاول
فالعدالة ثابتة له ظاهرا لانه من قرن العدول لما روينا فيترجح جهة الصدق في خبره باعتبار هذا الظاهر و
باعتبار انه لم يشتهر روايته في السلف تمكن التهمة فيه فيجوز العمل به ولا يجب ولهذا جوز ابو حنيفة القضاء
بظاهر العدالة من غير تعديل لانه كان في القرن الثالث والغالب على اهله الصدق لانه شهد النبي عليه السلام
بخيريتهم فاما في زماننا فلا يحل العمل برواية مثل هذا المجهول حتى يظهر عدالته لان الفسق غلب على اهل هذا
الزمان ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد القضاء بشهادة المستور قبل ظهور عدالته نصا والمتواتر موجب علم اليقين
والمشهور علم طمأنينة وخبر الواحد علم غالب الرأي والمستنكر يفيد الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وبعض
الظن اثم فيحتمل الاثم على العمل به كما في المشتبه الاثم على تارك المشهور لانه قريب من اليقين وهذا ادنى من الكذب
والمستتر يجوز العمل به ولا يوجبه وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهذا فصل شرائط الراوي وهي
اربعة العقل وهو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه
القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى لان العقل لا يوجب الدرك للقلب بل العقل يدل القلب على معرفة ما غاب من الحواس
والقلب يدرك ذلك اذا نظر وتفكر بتوفيق من الله تعالى كالسراج فانه نور يبصر به العين عند النظر لان السراج
يوجب رؤية ذلك وهو لا يعرف في البشر الا بدلالة اختياره ما يصلح له في عاقبته فيما يأتيه ويذره فان العقل والترك
قد يكون لغاية حميدة وقد لا يكون كما في البهائم وبالعقل يوقف على العواقب الحميدة والحكم الباطنة التي لا تنال بالحواس
والشرط الكامل منه وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبي وهذا لانه معدوم في اصل خلقته ثم يحدث شيئا
فشيئا وهو متفاوت بقسمة الله تعالى وتعذر تعلق الشرع الاحكام بادنى درجات كماله واعتداله واقيم البلوغ
الذي هو دليل عليه في الغالب مقامه تيسيرا علينا والمطلق من كل شيء يقع على الكامل منه فشرطنا لوجوب الاحكام
وتمام الحجة كمال العقل فلم يقبل خبر الصبي في نقل الشريعة لان الشرع لما لم يجعله وليا في ماله لنقصان عقله ففي امر
الدين اولى وكذا المعتوه لان نقصان العقل بالعته فوق نقصان العقل بالصبا فلا يدخله تحت اسم العقل مطلقا
وانما شرط العقل لان الخبر الذي يرد به كلام والمراد بالكلام ما سمع منه ما صوره ومعنى اذ كل موجود من الحوادث يكون
بصورته ومعناه ومعنى الكلام لا يوجد الا بالعقل والتمييز لان الكلام وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الحروف
المنظومة بلا معنى فان صياح الطيور لا يسمى كلاما وان سمعت منها حروف منظومة وكذا الانسان اذا نام فتكلم لا
تدل على معنى لا يسمى كلاما ومعناه لا يكون الا بالعقل لان غالب كلام غير العاقل الهذيان فكان العقل شرطا في الخبر
ليصير خبره كلاما والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل المجهود ثم
الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه وهذا لان قبول الخبر باعتبار
معنى الصدق فيه وذا لا يتحقق الا بحسن ضبط الراوي من حين سمع الى ان يروي وهو نوعان احدهما ضبط المتن بصيغته

ومعناه من حيث اللغة والثاني ان يضم الى ذلك ضبط معناه شريعة وهو الفقه وهو اكملهما ومطلق الضبط
الذي هو شرط الراوي ينصرف اليه ولهذا لم تقبل رواية من اشتدت غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة لعدم
القسم الاول من الضبط ظاهرا ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه وهو مذهبنا
في الترجيح اي نرجح رواية الفقيه على رواية غير الفقيه لتمام الضبط من الفقيه وهذا لان نقل الخبر بالمعنى مشهور
فيهم فربما يقصر غير الفقيه في اداء المعنى بلفظه بناء على فهمه ويؤمن مثل ذلك من الفقيه فان قلت اليس نقل القرآن
يصح ممن لا ضبط له ولا يفهم معناه قلت نقل القرآن من الاصل من ائمة الهدى وخير الورى وانما نقلوا بعد تمام
الضبط ولان نظم القرآن معجز ويتعلق بالنظم احكام على الخصوص كجواز الصلاة في قول الجمهور وحرمة التلاوة على
الجنب والحائض ولم يحرم نقل معناه عليهما فلم يشترط لصحة نقله فهم معناه بل اعتبر في نقله نظمه وبني عليه معناه
واما خبر الرسول فحجة بمعناه المراد بالكلام والنظم غير لازم فيه لجواز نقل الخبر بمعناه فكان المعنى اصله فيه فيشترط
لصحة نقله ضبط المعنى ولانه لا يثبت الا بنقل متواتر يرتفع شبهة التبديل بتهمة الجهل بالمعنى ولان نقل القرآن
ممن لا يفهم معناه انما يصح اذا بذل مجهوده سنين كثيرة ولو وجد مثله في الخبر لقبل الا انه لما عدم ذلك عادة شرط
كمال الضبط ليصير حجة وانما شرطنا سماع الكلام كما يحق سماعه لان الرجل قد ينتهي الى المجلس وقد مضى صدر من
الكلام وربما يخفى على المتكلم مجيئه ليعيد عليه ما سبق من كلامه وقد يزدري السامع بنفسه ولا يرى نفسه اهلا
لتبليغ الشريعة وان يؤخذ الدين منه حتى يستفيد اول الكلام من المتكلم ويسمع حق السماع ويفهم حق الفهم ثم يتقي به
فضل الله تعالى الى ان يتصدى لامانة الشريعة وقد قصر بعض ما لزمه فلهذا شرطناه والعدالة وهي الاستقامة و
المعتبر هنا كمالها وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت
عدالته دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل اعلم ان العدالة صفة راسخة في النفس
تحملها على الاجتناب عما هو محظور دينه وهي في الاصل الاستقامة يقال طريق عدل للجادة فلان عدل اذا كان مستقيم
السيرة لا يميل عن سنن الانصاف والحق وضده الجور وهو الميل يقال طريق جائر اذا كان من البنيات وهي نوعان
قاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها
ظاهرا الا ان هذا الظاهر يعارضه ظاهر اخر يصده عن الاستقامة وهو هوى النفس فانه الاصل قبل العقل
وحين رزق النهى ما زايله الهوى فاذا اجتمعا فيه يكون عدله من وجه دون وجه كالمعتوه والصبي العاقل فلا يكون عدله
مطلقا وكامل وهو ما ظهر بالتجربة رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة فيكون ممتنعا بقوة دينه عما
يعتقد حرمتها فيه من الشهوات وهذا لانه ليس لكمال الاستقامة غاية لانها تتفاوت بتقدير الله تعالى ومشيته
فاعتبرنا ذلك ما لا يؤدي الى الحرج وتضييع حدود الشريعة وهو اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر فقيل من
ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب لان من لا يتحاشى من جنس الفسق لا يتحاشى من الكذب
الذي هو نوع منه فاما من ابتلي بشيء من الصغائر بلا اصرار فهو عدل كامل العدالة وخبره حجة في اقامة الشريعة لانا لو
شرطنا العصمة من الكل لتعطلت الحقوق لان لله تعالى في كل لحظة امرا ونهيا يتعذر على العباد القيام عليها بحقها
فيبتلون ببعض الصغائر ان تغفر اللهم تغفر جما واي عبد لك لا الما وانما شرطنا العدالة لان الكلام وقع خبرا هو عند

معصوم عن الكذب ولا يثبت جهة الصدق في خبره الا باستدلال وذلك بالعدالة لان الكذب محظور دينه فيستدل
بانزجاره عن محظورات دينه على انزجاره عن الكذب الذي نعتقده محظورا وكمال العدالة المطلق من كل شيء يتعذر على
كل فلهذا لم يجعل خبر الفاسق والمستور وهو من لم يعرف ارتكابه الكبائر ولا احترازه عنها حجة وقال الشافعي رحمه الله
لما لم يكن خبر المستور حجة مع انه اعتاد رواية الحديث لانه لا تعرف عدالته فخبر المجهول وهو غير معروف بالعدالة والرواية
اولى وقلنا المجهول من القرون الثلاثة عدل بتعديل النبي عليه السلام اياه فخبره يكون حجة على الشرط الذي بينا
والاسلام وهو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرائعه والشرط فيه البيان اجمالا
كما ذكرنا اعلم ان الاسلام انما شرط لان الباب باب الدين والكافر متهم في الدين لانه يعادينا في الدين وساع لنا
بهدم الدين الحق بادخال ما ليس منه فيه فيثبت بالكفر تهمة الكذب ولهذا ردت شهادة الكافر على المسلم لان العداوة
سبب داع الى الكذب لا لنقصان في عقله وضبطه وذلك كالاب يشهد لولده فانها ترد لان شفقته تبعثه على الكذب
لولده فيكون متهما وهو نوعان ظاهر وهو ما يثبت بنشوئه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام تبعا لغيره من الوالدين
غير انه يوجد منه اقرار باللسان وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو باسمائه الحسنى وصفاته العليا والاقرار
بملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى وقبول احكامه وشرائعه الا ان هذا كمال
يتعذر شرطه لان اكثر الناس لا يقدرون على بيان صفاته واسمائه كما هو وانما شرط الكمال بما لا حرج فيه وهو ان يثبت
التصديق والاقرار بما قلنا اجمالا وان عجز عن بيانه وتفسيره بخلاف ما قال بعض مشايخنا بان ذكر الوصف على
سبيل الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقته ما يذكر ولهذا قلنا ان الواجب ان يستوصف المؤمن على سبيل التلقين
فيقال له اليس الله تعالى بعالم وقادر وكذا وكذا فيه تسهيل عليه للجواب فاذا قال بلى فقد ظهر كمال اسلامه الا ترى
ان النبي عليه السلام لم يستوصف الاعرابي الذي شهد برؤية الهلال حيث قال اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول
الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم وكان ذلك دابه وقال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم
المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقد كان هذا الامتحان من رسول الله عليه السلام والمسلمين
بالاستيصاف على الاجمال وقد روى ابو حنيفة رحمه الله عن حماد عن ابراهيم انه قال في هذه الاية الايمان التصديق
فامتحنوهن استوصفوهن فان علمتموهن مؤمنات بان اظهرن لكم الايمان بالله تعالى الله اعلم بايمانهن الله اعلم
بما غاب في قلوبهن وهذا اذا لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام فاما اذا وجدت منه الدلالات الظاهرة
على الاسلام كاداء الصلوة بالجماعات فانه يحكم باسلامه ويقوم ذلك مقام الوصف في الحكم بايمانه مطلقا لقوله عليه
السلام اذا رايتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقوله عليه السلام من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا
واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان لان الصلوة بالجماعة مخصوصة بشريعتنا فدل فعله على قبولها كما ان من اتى
شيئا من شعائر الكفر حكم بكفره اذا كان على سبيل التعظيم له فاما من استوصف فقال لا اعرف ما تقول او لا اعتقد
ذلك حكم بكفره فقد قال في الجامع الكبير اذا بلغت المراة فاستوصفت الاسلام فلم تصفه فانها تبين من زوجها لانا
حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها فلهذا لم يقبل خبر الكافر لعدم الاسلام والفاسق لعدم العدالة والصبي
والمعتوه لعدم العقل الكامل والذي اشتدت غفلته لعدم الضبط وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمرأة

والعبد لوجود الشرائط التي تبتني عليها وجوب قبول الخبر بخلاف الشهادات في حقوق الناس لانها
تفتقر الى التمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والعمى يوجب خللا فيه لان التمييز من البصير
يكون بالعيان ومن الاعمى بالاستدلال وبينهما تفاوت عظيم والراوي لا يحتاج الى هذا التمييز فكان الاعمى
في الرواية كالبصير والولاية كاملة متعدية الى الغير تنتفي بالرق اذ الرق يسلب الولاية على الغير وبحد
القذف وتقصر بالانوثة لما عرف فاما رواية الاخبار فليس من باب الولاية لان ما يلزم السامع من خبر
المخبر بامر الدين فانما يلزمه لانه اعتقد ان المخبر عنه هو الباري او رسوله مفترض الطاعة فيلزمه
العمل باعتبار اعتقاده كالقاضي يلزمه القضاء بالشهادة بتقلده امانة القضاء وقبوله لا بالزام الشاهد
اياه ولما لم يكن فيه الزام من الراوي لم يشترط قيام ولايته على السامع ولان خبر المخبر في الدين يلزمه اولا ثم
يتعدى حكم اللزوم الى غيره ولا يشترط لمثله قيام الولاية فاما الشاهد فيلزم غيره اولا ولا يلزم نفسه ولهذا
جعلنا العبد كالحر في الشهادة على رؤية هلال رمضان لانه مثل الخبر فيما ذكرنا وقد كف بصر بعض الصحابة رضي
الله عنهم كابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله والاخبار المروية عنهم مقبولة ولم يتفحص احد انهم رووا في
حالة الابصار او بعد العمى وكان اصحاب النبي عليه السلام يرجعون الى ازواجه فيما يشكل عليهم من امر الدين ويعملون
برواياتهن وقال عليه السلام خذوا ثلثي دينكم من هذه الحميراء وقد قبل النبي عليه السلام خبر بريرة قبل ان يعتق
وخبر سلمان حين كان عبدا في الصدقة والهدية وقد كان كثير من الصحابة من الموالي وقد نقلوا اخبارا وتلقتها الامة
بالقبول ولم يتفحصوا انه كان قبل العتق او بعده ولو كانت الحرية شرطا لما كانت حجة حتى يعلم ان النقل كان بعد العتق
وقد كان ابو بكرة مقبول الخبر ولم يشتغل احد بطلب التاريخ في خبره انه روى بعدما اقيم عليه الحد ام قبله وروى
الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله ان المحدود لا يكون مقبول الرواية لانه محكوم بكذبه بالنص وهو قوله تعالى فاولئك
عند الله هم الكاذبون وفي ظاهر المذهب هو كغير المحدود بخلاف الشهادة لان ردها من تمام حده بالنص ورواية الخبر
ليست في معناها الا ترى انه لا شهادة للعبد اصلا وروايته كرواية الحر والثاني في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن
اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وسواء كان من الصحابي يقبل بالاجماع ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا وارسال
من دون هؤلاء كذلك عند الكرخي خلافا لابن ابان والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة اعلم ان
القسم الثاني من الاقسام الاربعة المختص بالسنن في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن فلنجعلهما فصلين الفصل
الاول في الانقطاع الظاهر وهو المرسل من الاخبار وهو ما انقطع اسناده بان يقول قال النبي عليه السلام من لم يسمع
منه وهو على اربعة اوجه احدها ما ارسله الصحابي وثانيها ما ارسله القرن الثاني والثالث وثالثها ما ارسله العدل في كل عصر ورابعها ما ارسل
من وجه واسند من وجه اخر فاما الاول فمقبول بالاجماع لان من صحت صحبته مع النبي عليه السلام لم يحمل حديثه اذا
اطلق الرواية فقال قال النبي عليه السلام الا على سماعه بنفسه منه عليه السلام وان احتمل الرواية من غيره واما
الثاني فحجة عندنا وهو قول مالك وجمهور المعتزلة وقال الشافعي رحمه الله يقبل المرسل الا ان يثبت اتصاله من وجه
اخر ولهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد ولان الجهل بالراوي جهل بصفاته التي توجب
روايته بها فيمنع القبول ولنا ان المرسل حجة بالنص وهو عموم قوله تعالى ولينذروا قومهم وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ

تثبتوا فاذا اخبر من لا يكون فاسقا وجب التبين لما مر والمرسل ليس بفاسق اذا الكلام فيه فوجب قبوله هذا
والاجماع فان الارسال قد ظهر من الصحابة رضي الله عنهم ظهورا لا يمكن انكاره الا يرى ان ابا هريرة لما روى ان النبي
عليه السلام قال من اصبح جنبا فلا صوم له وردت عايشة رضي الله عنها قال رضي الله عنه من علم حدثني به الفضل
بن عباس ولما روى ابن عباس ان النبي عليه السلام قال لا ربوا الا في النسيئة وعورض في ذلك بربوا النقد قال سمعته من اسامة
بن زيد ولما روى انه عليه السلام لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة وروجع في ذلك قال حدثني به اخي الفضل بن عباس وقيل
ان ابن عباس ما سمع من رسول الله عليه السلام الا تسعة عشر حديثا وقد كثرت روايته مرسله وان نعمان بن بشير
ما سمع من رسول الله عليه السلام الا حديثا واحدا وهو قوله عليه السلام ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح ساير
جسده واذا فسدت فسد ساير جسده الا وهي القلب ثم كثرت روايته عن رسول الله مرسله وقال البراء بن عازب
ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله عليه السلام وانما كان يحدث بعضنا بعضا ولكنا لا نكذب وروى ابن عمر
ان النبي عليه السلام قال من صلى على جنازة فله قيراط ثم اسنده الى ابي هريرة ومن التابعين كالحسن فانه قال اذا
اجتمع الى اربعة من الصحابة على حديث ارسلته ارسالا وسعيد بن المسيب فقد قبل اكثر ما رواه مرسل وابن سيرين
فانه قال ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة من اهل البغي والنخعي فانه قال اذا قلت حدثني فلان عن عبد الله
فهو ذاك واذا قلت قال عبد الله فقد سمعته عن غير واحد والشعبي والزهري وغيرهم والمعقول وهو ان الكلام في
ارسال من لو اسند الى غيره يقبل اسناده ولا يظن به الكذب على ذلك الغير فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عليه
السلام اولى وهذا لانه اذا اسند اليه فانما يشهد عليه لانه روى ذلك واذا ارسل فانما يشهد على رسول الله عليه
السلام بانه قال ذلك ومن علم انه لا يستجيز ذلك الشهادة على غير رسول الله عليه السلام بالباطل كيف يظن به انه
يستجيز الشهادة على رسول الله عليه السلام بالباطل مع قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من
النار ولهذا قال عيسى بن ابان المرسل اقوى من المسند فان من اشتهر عنده حديث بان سمعه بطرق طوى الاسناد
لوضوح الطريق عنده واستفاضة الخبر لديه وقطع الشهادة بقوله قال رسول الله عليه السلام واذا لم يتضح الامر
عنده بان سمعه بطريق واحد ذكر مسندا تنصيصا بان يحمله ما تحمل عنه فان قلت ينبغي ان يجوز النسخ اى الزيادة
على النص بالمرسل كما يجوز بالخبر المشهور قلت هذا ضرب مزية تثبت للمرسل بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله كالخبر
المشهور فان رجحانه ثبت لمعنى فيه وهو فوق الاتصال اذ الحديث انما صار حجة بالاتصال وهو في الاتصال اقوى من خبر
الواحد فيخص الزيادة به وقول للجهل بالراوي يجهل بصفاته التي تصح بها روايته قلنا معرفة شرايط الراوي فيمن
لم يدركه لا يحصل الا بالسماع ممن ادركه واذا كان من ادركه عدلا فانه لا يروي عنه مطلقا ما لم يعرف استجماع الشرايط
فيه فلما روى عنه ثبت لنا استجماع الشرايط فيه الا يرى انه اذا اسند الرواية اليه او اثنى على ما اسند اليه خيرا
بان قال حدثنا الثقة ولم يعرفه بما يقع لنا العلم به صحت روايته فكذا اذا ارسل وانما لم يقبل شهادة شاهد
الفرع اذا لم يذكر الاصل لان الشهادة تؤكد بما لم تؤكد به الرواية حتى اعتبرنا العدد فيها دون الرواية ولان الفرع
نايب عن الاصل في نقل شهادته حتى لم يحل له ان يشهد ما لم يشهد الاصل على شهادته بخلاف الرواية واما الثالث فكذلك عند
الكرخي فانه لا يفرق بين مراسيل اهل الاعصار وقول من يقبل روايته مسندا يقبل روايته مرسله للمعنى الذي بينا

وقال عيسى ابن ابان لا يقبل لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب بشهادة النبي عليه السلام فلا بد من البيان
حتى لو كان المرسل امينا ثقة عدلا وقد روى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل محمد بن الحسن وامثاله من المشهورين
بحمل العلم منه يقبل ارساله وقيل الصحيح ان مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة ما لم يعرف منه الرواية عن ليس
بعدل ثقة ومرسل من كان بعدهم لا يكون حجة الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عمن هو عدل ثقة واما الرابع
فلا شبهة في قبوله عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه قال بعض اهل الحديث انه مردود
لان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا وعامتهم على انه حجة لان المرسل ساكت عن حال الراوي
والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق واما الباطن فان كان لنقصان في الناقل فهو على ما ذكرنا وان كان بالعرض
بان خالف الكتاب او السنة المعروفة او الحادثة او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول كان مردودا منقطعا
ايضا **الفصل** الثاني في الانقطاع الباطن وهو على وجهين انقطاع لنقصان في الناقل على ما مر وانقطاع
بالمعارضة اما الاول فمثل خبر الكافر فانه لا يعتمد على روايته في الاخبار اصلا لظهور العداوة في امور الدين
بيننا وبين الكفار والعداوة تحمل المرء على مكايدة عدوه فيما يضر بعدوه وكذا في طهارة الماء ونجاسته الا انه اذا
وقع في قلب السامع انه صادق فيما يخبر به من نجاسة الماء فالافضل ان يريق الماء ثم يتيمم ولا يجوز له الصلوة بالتيمم
قبل اراقة الماء لانه عجز الخبر في باب الدين اصلا فبقي مجرد غلبة الظن وذا لا يجوز له الصلوة بالتيمم مع وجود
الماء بخلاف الفاسق فهناك يلزمه ان يتوضأ بذلك الماء اذا وقع في قلبه انه صادق في الاخبار بطهارة الماء ولو اخبر
بنجاسة الماء ووقع في قلبه انه صادق فالاولى ان يريق الماء ويتيمم فان تيمم ولم يرق الماء جازت صلوته واما في خبر
الكافر اذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضأ ولم يتيمم ويلحق به صاحب الهوى فان المختار عندنا ان لا
تقبل رواية من انتحل الهوى ودعا الناس اليه وعلى هذا ايمة الفقه والحديث كلهم لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب
داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله عليه السلام وانما قبلنا شهادتهم في حقوق الناس لان صاحب الهوى
انما وقع فيه لتعمقه الا يرى ان منهم من يعظم الذنب حتى يجعله كفرا وذا يمنعه عن الكذب فلم يتمكن تهمة الكذب
في شهادتهم بخلاف الخطابية وهم صنف من الروافض يجوزون اداء الشهادة زورا لموافقيهم على مخالفيهم ويقبلون
ويعتمدون الشهادة لمن حلف عندهم انه محق فتمكن تهمة الكذب في شهادتهم وكذا قالوا فيمن يعتقد من الالهام
حجة يجب ان لا يقبل شهادته لتوهم ان يعتمد على ذلك في اداء الشهادة بناء على اعتقاده وخبر الفاسق فانه ليس
بحجة في امر الدين اصلا واما اذا اخبر بطهارة الماء او نجاسته او بحل الطعام والشراب او حرمته فان السامع
يحكم رايه في ذلك فان وقع عنده انه صادق فعليه ان يعمل بخبره والا لا يعمل به لان ذلك حكم خاص لانه يتعرف
من جهته غيره فكان مخصوصا به لتعذر الوقوف عليه من جهة غيره فوجب التحري ضرورة للضرورة ولا ضرورة في المصير
الى روايته في الاخبار فان في العدول من الرواة كثرة وهم الذين يتولونها فكان بهم عنهم غنية فلا تعتبر رواية
الفاسق فيها اصلا غير ان الضرورة في حل الطعام والشراب غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان الماء طاهر
في الاصل فلم يجعل الفسق هدرا بل جعلناه معتبرا فلم يقبل قوله مطلقا بل ضممنا اليه اكبر الراي بخلاف خبر الفاسق
في الهدايا والوكالات ونحوها من المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام لان الضرورة ثمة لازمة لان المعاملات

يكثر وجوده فان لا يوجد عدل يرجع اليه في كل موضع ولا دليل هناك يعمل به سوى الخبر فاعتبرنا فيها خبر الفاسق مطلقا ولان الخبر في المعاملات غير ملزم فاعتمدنا فيها على خبر الفاسق مطلقا وفي الحل والحرمة والطهارة والنجاسة ملزم فلم نعتمد فيها على خبر الفاسق حتى ينضم اليه غالب الراي ويلحق به المستور فانه كالفاسق في الصحيح فلا يكون خبره حجة حتى يظهر عدالته وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه بمنزلة العدل في رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض الا محدودا في قذف ولهذا جوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بشهادة المستور فيما يثبت مع الشبهات اذا لم يطعن الخصم ولكن الصحيح انه كالفاسق لان الفسق قد غلب على اهل هذا الزمان فلا يعتمد على رواية المستور ما لم تتبين عدالته كما لا يعتمد على شهادته قبل ان تظهر عدالته وخبر الصبي فانه ليس بحجة كخبر الكافر لانه يخبر في امر الدين بلزوم الغير ابتداء من غير ان يلتزم شيئا لانه غير مخاطب كالكافر يلزم غيره من غير ان يلتزم لانه لا يعتقد الحكم الذي يخبر به وليس له ولاية الالزام لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة على نفسه وليس له ولاية ملزمة على نفسه وانما هي بعون فكيف يثبت متعدية ملزمة الا يرى ان الصحابة تحملوا في صغرهم ونقلوا في كبرهم ولم ينقلوا في صغرهم فدل ان رواية الصبي غير مقبولة وان رواية البالغ اذا كان صبيا عند التحمل مقبولة ويلحق به المعتوه وهو من اختلط عقله ولم يزل واذا لم يقبل خبر المعتوه فخبر المجنون وهو عديم العقل اولى وخبر المغفل وهو الذي به غلبة النسيان فلا يبقى له ضبط لما سمع فيلحق بغلبة النسيان بالذي انتقص عقله وهو المعتوه وهذا لان السهو والغلط في الرواية يكثر باعتبارها كما يكثر باعتبار العته فاما اذا كان غالب حاله التيقظ فهو بمنزلة من لا غفلة له في الرواية والشهادة لانه لا يخلو البشر عن غفلة يسيرة الا من عصمه الله تعالى ويلحق به المساهل وهو المجازف الذي لا يبالي من السهو والغلط ولا يشتغل فيه بالتدارك بعد ان يعلم فيكون بمنزلة المغفل اذا ظهر ذلك في اكثر امور واما الثاني وهو الانقطاع بدليل معارض وهو على اربعة اضرب احدها ما خالف كتاب الله تعالى فانه يكون مردودا ومنقطعا لان الكتاب ثابت بيقين وفي اتصال خبر الواحد برسول الله عليه السلام شبهة فكان رد ما فيه شبهة بالتيقن احق من رد اليقين به ويستوي في ذلك الخاص والعام من الكتاب والنص والظاهر لما ان العام يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص حتى ان العام الذي لم يخص من الكتاب لا يخص بخبر الواحد عندنا وعند الشافعي رحمه الله يخص به لانه يجوز بالقياس وهو ادنى ولا يزاد على الكتاب بخبر الواحد عندنا ولا يترك الظاهر من الكتاب بخبر الواحد وان كان نصا لان المتن اصل والمعنى فرع له لان قوام المعنى بالمتن فيجب طلب الترجيح اولا من قبله فاذا استويا فمن جهة المعنى والمتن من الكتاب لثبوته بالتواتر فوق متن خبر الواحد لشبهة فيه فوجب الترجيح به قبل المصير الى المعنى وقد قال النبي عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه واعلموا انه مني وما خالفه فردوه واعلموا اني منه بريء ولذلك قلنا انه لا يقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب ويقبل فيما ليس بكتاب الله تعالى على وجه لا ينسخه فيه ولهذا اوجبنا الترتيب في اول الوقت لا في اخره لانه يؤدي الى نسخ الكتاب بخلافه في اول الوقت كما حققنا في الفروع ومن رد خبر الواحد فقد ترك الحجة ودفع في العمل بالشبهة وهو القياس او الاستصحاب وخبر الواحد وان كان فيه شبهة لكنها في طريقه وفي القياس في اصله وهو فتح باب الجهل لان مآل الاستصحاب للجهل والاحالة لانه ترك العمل بالحجة الى ما ليس بحجة لان القياس

انما يكون حجة اذا لم يكن ثمة خبر ومن عمل به على مخالفة الكتاب ونسخه فقد ابطل اليقين وهو فتح باب البدعة لانه جعل التبع متبوعا والاساس ما هو غير متيقن فامتلات امة الدين لم يكن وانما سواء السبيل فيما دسنا اليه من تنزيل كل دليل منزلته وهو ان جعلنا كتاب الله تعالى اصله لثبوته بيقينا وخبر الواحد مرتبا عليه فيعمل به على موافقته واذا لم يوجد في الكتاب ما في خبر الواحد يرد اذا خالف الكتاب والقياس مرتبا عليه فيعمل به اذا لم يوجد ذلك الحكم في الكتاب او السنة ولهذا لم نعمل بحديث مس الذكر لانه مخالف للكتاب لان الله تعالى قال فيه رجال يحبون ان يتطهروا وهي نزلت في قوم يستنجون بالماء بعد الحجر ولا بد من مس الذكر حالة الاستنجاء بالماء على الوجه الذي يجعله المطهر مطهرا وهو باطن الكف وهو بمنزلة البول عندي والانسان لا يستحق المدح بالتطهير حالة الحدث وبحديث فاطمة بنت قيس انه لا نفقة للمبتوتة لمخالفة الكتاب وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم والمراد وانفقوا عليهن من وجدكم بدليل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم وقراءته مسموعة من رسول الله عليه السلام فهذا دليل على ان النفقة مستحقة لها بسبب العدة والمراد بالحامل لانه عطف على قوله وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وانما ذكر لان مدة الحمل ربما تطول فيظن ظان ان النفقة تسقط اذا مضى مقدار عدة الحائل فنفى ذلك الوهم به وبحديث القضاء بشاهد ويمين لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية فقوله واستشهدوا امر بفعل مجمل فيما يرجع الى عدد الشهود كقول القائل كل فانه مجمل في حق تناول المأكول فيكون ما بعده تفسيرا لذلك المجمل وبيانا لجميع ما هو المراد به وهو استشهاد رجلين فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان كقولك كل طعام كذا فان لم يكن فكذا اذنت لك ان تتناول فلانا فان لم يكن فلانا يكون ذلك بيانا لجميع ما هو المراد بالاذن واذا ثبت ان الجميع ما هو المذكور في النص كان حديث القضاء بشاهد ويمين زائدا عليه والزيادة على النص في حكم النسخ عندنا ولانه تعالى قال وادنى ان لا ترتابوا جعل المذكور ادنى ما ينتفي به الريبة من الشهادات وليس دون الادنى شيء اخر ينتفي به الريبة ولو كان الشاهد واليمين حجة لكان ادنى من المنصوص عليه فيكون مخالفا للنص من وجه و لان الله تعالى بين المعتاد بين الناس من الشهادة وهو شهادة رجلين وغير المعتاد وهو شهادة النساء فانهن لا يحضرن مجالس الحكام للشهادة عادة لانهن امرن بالقرار في البيوت فلو كان يمين المدعي مع شاهد واحد حجة لما صح النقل الى بيان ما ليس بمعتاد وما ترك ما هو المعتاد ولما كان لائقا بالحكمة ولان النقل الى غير المعتاد دليل الاستقصاء وحقيقة الاستقصاء في البيان على الكل وقال تعالى في اية الوصية او اخران من غيركم فنقل الى شهادة الكفار حين كانت حجة على المسلمين وذلك اليوم ليس بحجة وحضور الكفار غير معهود في موت المسلمين ودفنهم ولو كان الشاهد الواحد مع يمين المدعي حجة لكان الاولى بيان ذلك لانه يبعد ان يترك المعهود ويأمر بغير المعهود ولانه ذكر في الاية يمين الشاهدين بقوله تعالى فيقسمان بالله ويمين المدعي في الجملة مشروع كما في التحالف ويمين الشاهد غير مشروع فكان النقل الى يمين الشاهد بيانا على ان يمين المدعي مع شاهد واحد ليس بحجة وبخبر المصراة لان تقدير الضمان بالمثل او القيمة ثابت بالكتاب فكان مخالفا له وقد مر بيانه وبقوله عليه السلام ان ولد الزنا شر الثلثة لمخالفته قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وبقوله عليه السلام من اصبح جنبا فلا صوم له لمخالفته قوله تعالى فالان باشروهن الى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقد مر تحقيقها والثاني ما خالف السنة المشهورة وهو منقطع ايضا لان المشهور فوق خبر الواحد والضعيف لا يظهر في مقابلة

التوى وذلك مثل حديث الشاهد واليمين فانه يخالف المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين
على من انكر اى على المدعى عليه اذ هو نص على ان اليمين على غير من عليه البينة وخبر الشاهد واليمين يرده حيث جعل
اليمين على من عليه البينة وهذا لان الخبر المشهور جعل جنس الايمان على المنكر وليس وراء الجنس شئ حتى يكون على المدعى
وخبر الشاهد واليمين يقتضى ان يكون بعض الايمان في جانب المدعى فكان مردودا وحديث سعد بن ابي وقاص في بيع
الرطب بالتمر بعلة انه ينقص اذا جف فانه يخالف السنة المشهورة وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد
والفضل ربوا فانها اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا لجواز العقد فالتقييد باشتراط المماثلة في اعدل الاحوال
وهو بعد الجفاف يكون زيادة فيكون نسخا الا ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله قبلا هذا الحديث وعملا به لانهما قالا لا يجوز بيع الرطب
بالتمر لا مثلا بمثل ولا متفاضلا لان الرطب لا يسمى تمرا عرفا حتى لو حلف لا ياكل تمرا فاكل رطبا لم يحنث فاذا لم
يتناول السنة المشهورة الرطب بالتمر بقى حكم الرطب بالتمر ماخوذا من الخبر الغريب وابو حنيفة رحمه الله يقول التمر
اسم للثمرة الخارجة من النخل من حين ينعقد صورتها الى ان يدرك وثالثها ما شذ من الحديث فيما اشتهر من الحوادث
وعم به البلوى فانه دليل انقطاع لان شهرة الحادثة تقتضى شهرة ما به يثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم
وعنايتهم بالحجج اشد من عنايتهم بالحوادث انه منقطع الا يرى ان المتاخرين لما نقلوا اشتهر فيهم فلو كان ثابتا في المتقدمين
لاشتهر بينهم ايضا ولهذا لم يقبل شهادة الواحد من اهل المصر على رؤية هلال رمضان لان الناس لما شاركوه في النظر
والمنظور من البصر كان اختصاصه بالرؤية دليلا على انه كاذب او غالط تخيلا فيما اذا كان في السماء علة او جاء من موضع
اخر لانه قد ينشق الغيم عن موضع القمر فيتفق للبعض النظر فلا يكون الظاهر مكذبا له وكذا الوصى اذا اخبر بنفقة
كثيرة خارجة عن المعتاد على اليتيم لم يصدق للتهمة بتكذيب الحال فكذا خبر الغريب اذا كان سبيله الاشتهار لعموم
البلوى يكذب في العادة ويرد بالتهمة ولهذا لم نقبل خبر الجهر بالتسمية وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الراس من
الركوع وخبر مس الذكر وخبر الوضوء مما مسته النار وخبر الوضوء من حمل الجنازة لانه لم يشتهر النقل فيها مع احتياج
الخواص والعوام الى معرفتها ورابعها ما اعرض عنه الائمة من اصحاب النبي عليه السلام بان يختلفوا في حادثة باراءهم ولم يحتج
بعضهم بذلك الحديث فان ذلك دليل الانقطاع لانهم الاصول في نقل الشريعة لانا نقلنا بناء على نقلهم واستعمال
الراى في موضع النص غير سائغ لان النص دليل لا شبهة فيه وفي الراى شبهة فلا يجوز العدول عما لا شبهة فيه الى ما فيه
شبهة فلو كان الخبر صحيحا لاحتج به البعض على البعض حتى يرتفع الخلاف الثابت بينهم بالراى فكان اعراض الكل عن
الاحتجاج به دليلا ظاهرا على انه غير ثابت ولو وقعت المحاجة لظهر ظهور الفتوى وذلك مثل ما يروى الطلاق بالرجال
فان الكبار من الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا في هذا واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث اصلا فدل انه غير ثابت
او مأول وتاويله ان ايقاع الطلاق بالرجال وما يروى ان النبي عليه السلام قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا
تاكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل انه
غير ثابت اذ لو كان ثابتا لاشتهر فيهم ولجرت المحاجة به بعد تحقق الحاجة اليه او مأول وتاويله ان المراد بالصدقة النفقة
كما قال عليه السلام نفقة المرء على نفسه صدقة والشافعى رحمه الله اعرض عن الانقطاع الباطن المعنوى ولم يشترط
العرض على الكتاب ولا على السنة المعروفة ولم يرده اذا شذ في حادثة يعم بها البلوى وتمسك بالانقطاع الظاهر وهو المرسل

وترك العمل به وتمسك كما هو دابنا في اعتبار المعاني والسالك في بيان محل الخبر الذى جعل حجة فيه فان كان
من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيها حجة خلافا للكرخى في العقوبات وان كان من حقوق العباد مما فيه
الزام محض يشترط فيه سائر شرائط الاخبار مع العدد ولفظة الشهادة والولاية وان كان لا الزام فيه اصلا
يثبت باخبار الاحاد بشرط التمييز دون العدالة وان كان فيه الزام من وجه دون وجه يشترط فيه احد شطرى
الشهادة عند ابى حنيفة رحمه الله اعلم ان القسم الثالث من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الباب على اربعة
فصول **الفصل الاول** فيما يخلص حقا لله تعالى من شرائعه وهو نوعان ما ليس بعقوبة كالعبادات وغيرها من
الشرائع وخبر الواحد حجة فيها بلا شرط عدد وتعيين لفظ بل بالشروط التى مر ذكرها وما هو عقوبة يسقط بالشبهات
وخبر الواحد فيه حجة ايضا عند ابى يوسف وهو اختيار الجصاص لان خبر الواحد يفيد علم غالب الظن وهو كاف للعمل
به في اقامة الحدود كما في الشهادات فان الزنا يثبت بشهادة اربعة والسرقة والقذف بشهادة اثنين ولا يثبت اليقين
بها وكما يجوز اثباتها بدلالة النص فان ابا يوسف ومحمدا اوجبا حد الزنا باللواطة بدلالة نص الزنا وهو اضعف
الشبهة عنه بخصوصه والعام المخصوص دليل ظنى حتى جاز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد فدلالة النص هذا
شانه يكون ادنى منه ضرورة فيكون ظنا محضا وقال الكرخى خبر الواحد فيها لا يكون حجة لان ما يندرئ بالشبهات
لا يجوز اثباته بما فيه شبهة كما لم يجز اثباته بالقياس وانما جوزنا اثباته بالشهادات بالنص الذى لا شبهة فيه
وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم بخلاف القياس فلا يلحق به ما ليس في معناه من كل وجه
وخبر الواحد ليس في معنى الشهادة من كل وجه لان الشهادة مظهرة وخبر الواحد مثبت ولان خبر الشهادة يتوقف
على ما لا يتوقف عليه خبر الواحد من العدد والذكورة والحرية والبصر فلا يمكن الحاقه بدلالة النص ولهذا لم يوجب ابو
حنيفة رحمه الله الحد في اللواطة بالقياس على الزنا وان كان كل واحد منهما قضاء الشهوة في محل محترم حال عن
الملك وعن شبهته بما ولا بالخبر الغريب من الاحاد وهو قوله اقتلوا الفاعل والمفعول به ويروى فارجموا الاعلى
والاسفل **الفصل الثانى** في حقوق العباد التى فيها الزام محض كالبيوع والاشربة والاملاك المرسلة ويشترط
فيه سائر شرائط الاخبار من العقل والعدالة والضبط والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما فاما اذا كان
كافرا فلا يشترط الاسلام مع العدد عند الامكان حتى تقبل شهادة الواحد على الولادة والبكارة وعيوب النساء
للضرورة ولفظة الشهادة والولاية والحرية وغيرها بان لا يكون محدودا في القذف لانها شرعت حجة لفصل منازعة
قائمة بين اثنين بخبر من متخاصمين من الدعوى والانكار فلم ينقطع الفصل بجنسه خبرا بل بخبر ظهرت مزية في التاكيد
على غيره من يمين او شهادة نظرا بنية الغلب الى قول الاثنين اكثر لان التزوير والتلبيس والحيلة للخصومات يكثر
فشرط زيادة العدد ولفظ الشهادة تقليلا لها وصيانة للحقوق المعصومة بقدر الوسع والامكان والشهادة
بهلال الفطر من هذا الفصل لان العباد ينتفعون بالفطر فكان حقا لهم وهو ملزم ايضا لانه يلزمهم الكف كافه
عن الصوم بالشهادة ولهذا اشترط فيه شهادة رجلين او رجل وامراتين اذا كان بالسماء علة والحرية ولفظ الشهادة واما
الشهادة بهلال رمضان فمن الفصل الاول لان الثابت بها حق الله تعالى على العباد خالصا وهو الصوم ولهذا لا
يشترط فيها الحرية ولفظ الشهادة وقد ذكر قبل هذا ولا سلام لان الشهادة بهلال رمضان من الفصل الثالث وهو ما لا الزام فيه من حقوق

العباد لان خبره غير ملزم للصوم بل الملزم هو النص والصحيح هو الاول وهو اختيار شمس الائمة السرخسي لان العدالة
شرط في الشهادة بهلال رمضان وخبر الفاسق مقبول في الفصل الثالث ومن ذلك الاخبار بالحرمة بسبب الرضاع
في ملك النكاح او ملك اليمين لما فيه من الزام حق العباد وهو زوال الملك وهذا لان ثبوت الحل لا يكون بدون الملك
فانتفاؤه يوجب انتفاء الملك والملك من حقوق العباد وان كان الحل والحرمة من حقوق الله تعالى وكذلك الاخبار بالحرية
في الامة فان حرمة الفرج وان كانت من حق الله تعالى فثبوتها مبني على زوال الملك الذي هو حق العبد فلا يكون خبر
الواحد فيها حجة بدون شرائط الشهادة بخلاف الاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام والشراب وحرمته
فانه من الفصل الاول لان ثبوت الملك ليس من ضرورة ثبوت الحل فيه لان في الطعام والشراب يجوز ان يبقى على ملكه
مع انه حرام عليه بسبب انه اختلط به نجاسة واذا كانت حرمة الاكل او الشرب لا تتضمن زوال الملك يكون خبرا
بمجرد الحرمة والحرمة حق الله تعالى فيقبل خبر الواحد فيها والتزكية من هذا الفصل عند محمد حتى شرط العدد فيها لانه
يتعلق بها حق العبد وهو استحقاق القضاء للمدعي بحقه وعندهما من الفصل الاول فلا يعتبر فيها العدد ولفظة
الشهادة لان الثابت بها قوة الحجة وجواز القضاء وذا من الشرع وقد جعلها فخر الاسلام من الفصل الثالث عندهما
الفصل الثالث في حقوق العباد التي ليس فيها الزام كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارات
والرسالات في الهدايا والشركات وخبر الواحد فيها حجة اذا كان المخبر مميزا عدلا كان او غير عدل صبيا
كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبر صبي مميز او كافر او فاسق ان فلانا وكله او ان مولاه اذن له ووقع
في قلبه انه صادق يجوز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره فان رسول الله عليه السلام كان يقبل الهدية
من البر والفاجر وكذا الاسواق من لدن رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا قائمة بعدول وفساق والناس
يشترون من الكل ويعتمدون خبر كل مميز يخبرهم بذلك ولان في الحرج ما يمنع الى قبول خبر كل مميز فان الانسان
قلما يجد المستجمع بشرائط الشهادة ليبعثه الى غلامه او وكيله ولا دليل مع السامع غير هذا الخبر فسقط
اعتبارها للضرورة بخلاف خبر النبي عليه السلام فانه لا ضرورة الى قبول خبر الفاسق لان في العدول من الرواة
كثرة ومكلم الله تعالى في تلك الحادثة يمكن ان يعرفه بدليل اخر وهو القياس الصحيح ولان هذا الخبر غير ملزم لان
العبد او الوكيل يباح له التصرف من غير ان يلزمه ذلك فاشتراط العدالة ليترجح جانب الصدق في الخبر فيصلح ملزما
وذلك فيما يتعلق به اللزوم فشرطناها في امور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته لانها من حقوق الله تعالى وفيها نوع
الزام دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات على ان الحال حال المسالمة فيما لا الزام فيه واشتراط العدد ولفظة
الشهادة باعتبار المنازعة للحاجة الى الالزام فسقط اعتبار ذلك عند المسالمة ولهذا قلنا اذا قال كان هذا
العبد لفلان غصبا فاخذته منه لم يجز للسامع ان يعتمد على خبره ولا يشتريه منه لانه يشير الى المنازعة في خبره
اذ الاخذ سبب الضمان كالغصب قال عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد ولو قال تاب من غصبه فرده علي
جاز ان يعتمد على خبره ويشتريه منه اذا وقع في قلبه انه صادق لانه يشير الى المسالمة اذ الرد بعد الاخذ ليس بسبب
الضمان ولو تزوج امرأة فاخبر مخبر بانها حرمت عليه بعارض رضاع او غيره يجوز له ان يعتمد على خبره ويتزوج اختها
ولو اخبر بانها كانت محرمة عليه عند العقد لم يقبل خبره لانه منازعة في الحرمة الطارئة فيما اتفقا على صحة النكاح

لكن المخبر يخبر بفساد اعترض عليه بعد صحته والاقدام على النكاح لا يكون انكارا لما يعترض في المستقبل
وفي المقارنة للعقد يتحقق المنازعة اذ الاقدام على مباشرة العقد دليل صحته وانكار فساده وكذا المرأة
اذا اخبرت بان زوجها طلقها وهو غائب او مات عنها يجوز لها ان تعتمد على خبر المخبر وتتزوج بعد
انقضاء العدة لان هذا الخبر غير ملزم لان نكاح الغير لا يلزم عليها والقاطع طارئ فكان موضع
المسالمة بخلاف ما اذا اخبرت بان العقد كان باطلا بان كان الزوج مرتدا او اخاها رضاعا لانه
اخبر بفساد مقارن والاقدام على العقد يدل على صحته وانكار فساده فيتحقق المنازعة الفصل الرابع
في حقوق العباد التي فيها الزام من وجه دون وجه مثل عزل الوكيل وحجر المأذون ووقوع العلم بفسخ الشركة
والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر فبلغ هذا كله اذا كان المبلغ وكيلا او رسولا ممن عليه
الابلاغ وهو المولى او الموكل لم يشترط فيه العدالة لانه قائم مقام غيره فصار كانه حضر واذا اخبر فضولي من
عند نفسه مبتدئا فعند ابي حنيفة يشترط احد شطري الشهادة اما العدد او العدالة وعند ابي يوسف ومحمد شطري خم
رحمهما الله الفصل الرابع والثالث سواء ويقبل خبر كل مميز عدلا كان او فاسقا وعلى هذا الخلاف البكر
اذا اخبرت بان وليها زوجها فسكتت والشفيع اذا اخبر ببيع الدار فسكت عن طلب الشفعة والمولى اذا اخبر
بان عبده جنى فاعتقه لهما اعتبار الحجر والعزل بالاطلاق فان ذا الكل من باب المعاملات وخبر الواحد فيها مقبول
عدلا كان او فاسقا ولزوم الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر بالتزامه طاعة الله تعالى وطاعة رسوله لا باخبار
المخبر فلا يكون من حقوق الله وقال شمس الائمة السرخسي قال مشايخنا هو على الخلاف والاصح عندي انه يقبل
فيه خبر الفاسق عند الكل حتى يلزمه قضاء ما فاته من الصوم والصلوة بعد اخبار الفاسق لان هذا المخبر نائب
عن رسول الله عليه السلام مأمور من جهته بالتبليغ كما قال الا فليبلغ الشاهد الغائب فهو بمنزلة رسول
المالك الى عبده ولانه يحتاج الى التبليغ لانه يسقط عن نفسه ما لزمه من الامر بالمعروف بخلاف غيره من الصور لانه
لا يحتاج الى التبليغ ولابي حنيفة انه من وجه يشبه الالزام لانه يلزمه الكف عن التصرف اذا اخبر بالحجر او العزل ويلزمها
النكاح اذا سكتت بعد العلم والكف عن طلب الشفعة اذا سكت بعد العلم والدية اذا اعتق بعد العلم بالجناية
والشرائع اذا اخبر بوجوبها ومن وجه يشبه سائر المعاملات لانه خبر عن تصرف المالك بحكم ملكه فانه لا الا طلاق
والحجر والعزل فشرطنا فيه العدد او العدالة توفيرا على الشبهين حظهما حتى لو اخبر فاسق بعزل الوكيل لا ينعزل
وتصرفه بعده صحيح بخلاف المخبر اذا كان رسوله فان قوله وحده يقبل وان كان فاسقا لان الموكل او الآذن قد
يبدو له في العزل او الحجر وقد لا يجد عدلا او اثنين فلو لم يقبل رسالة الفاسق لضاق الامر على الناس ولما امكن ذا الحق
تدارك حقه وهذا المعنى لا يتأتى في الفضولي لانه يخبر من عند نفسه وما له من يمونه اذا كذب فان اخبر اثنان فاسقان
يقبل لوجود احد الشرطين وقيل لا لان خبر الفاسقين لا يصلح للالزام كخبر الفاسق الواحد وهذا لان التثبت وجب
في نبأ الفاسق بالنص ومن ضرورته ان لا يكون ملزما ولفظ الكتاب في المثنى يشتبه فانه قال حتى يخبره رجل واحد عدل
او رجلان ولم يشترط العدالة فيهما نصا فقيل لا يشترط العدالة فيهما عملا بالاطلاق وقيل معناه رجلان عدلان
وانما لم ينص على العدالة باعتبار العطف بطريق الاكتفاء والعدل مصدر لا يوصف به الواحد والتثنية والجمع

الا يرى الى قوله تعالى فاتيا فرعون فقولا انا رسول رب العالمين لان الرسول يكون بمعنى المرسل كقوله تعالى
انا رسولا ربك وبمعنى الرسالة كقوله لقد كذب الفاسقون ما فهت عندهم بسر ولا ارسلتهم برسول ويحتمل ان يشترط
ساير شرائط الشهادة من الذكورة والعدالة والحرية والعقل والبلوغ عند ابي حنيفة الا العدد او العدد مع ساير
الشرائط غير العدالة فلا يقبل خبر الصبي او المراة لانه ليس برجل والعبد لانه ليس من اهل الالزام وهو الزام من
وجه لانه يلزمه حكم ما يلزمه في الصحة وهو لزوم العقد فانه اذا كان وكيله بالشراء فان العقد يقع لنفسه لو عزل
ويلزمه الصحة او فساد العمل بان كان وكيله بالبيع اذا كان محجورا فان عقده ينفذ لو عزل او حجر فان قلت
فما الفائدة في زيادة العدد مع قيام الفسق قلت فائدته توكيد الحجة فللعدد تأثير في التوكيد لا محالة الا يرى انه
اذا اختلف المزكون في جرح الشاهد وتعديله من جانب رجلان ومن جانب رجل فقول الرجلين اولى ويتخصص لان الذي
يكون للخبر فيه حجة اما ان يخلص حقا لله تعالى وهو اما ان يسقط بالشبهات اولا واما ان لا يخلص حقا لله تعالى
بل يكون من حقوق العباد وذا اما ان يكون فيه الزام محض اولا وذا اما ان لا يكون فيه الزام اصلا او يكون فيه الزام
من وجه دون وجه والرابع في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسل عليهم السلام
لانه ثبت بالدلائل القاطعة عصمتهم عن الكذب وحكمه اعتقاد الحقية فيه والايتمار به قال الله تعالى وما آتيكم الرسول
فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فان قيل كيف يحتج بهذه الآية في وجوب الايتمار بامره والايتاء الاعطاء والمراد وما
اعطاكم رسول الله من هذه الغنيمة فخذوه قلنا لما امرنا باخذ ما يعطيه وان كان في اخذ المعروف اختيار فلان يلزمنا الاخذ
بامره والاتباع له اولى وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام آيات الحدث فيه ودعوى الكفار الهية الاصنام
مع علمنا انها جمادات محدثات ودعوى زرادشت وماني ومسيلمة وغيرهم النبوة لعدم آيات التصديق من المعجزات
والنبوة لا تثبت الا بمعجزة يمتاز بها الصادق من الكاذب وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان او
باليد بحسب الامكان وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فانه حين يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله فيمنعانه
عن الكذب ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه وحكمه التوقف فيه لانه استوى الجانبان في الاحتمال كيف وقد
قال الله تعالى فتبينوا وقسم ترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية فان جانب صدقه ترجح
بظهور غلبة عقله ودينه على هواه بامتناعه عما يوجب الفسق كما ترجح جانب الكذب اذا شهد الفاسق ورد القاضي
شهادته فانه ترجح جانب الكذب بقضائه وحكمه العمل به لا على اعتقاد الحقية والمقصود من هذا النوع ولهذا النوع
اطراف ثلثة طرف السماع وطرف الضبط وطرف الاداء فلنجعلها ثلثة فصول **الفصل الاول** في طرف السماع وذلك
اما ان يكون عزيمة وهو ما يكون من جنس الاسماع بان تقرأ على المحدث او يقرأ عليك او يكتب اليك كتابا على رسم الكتب
ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى آخره ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب كالخطاب
وكذلك الرسالة على هذا الوجه فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة او يكون رخصة وهو الذي لا اسماع فيه كالاجازة والمناولة
والاجازة ان كان عالما به تصح الاجازة والا فلا اعلم ان طرف السماع نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة ما يكون من جنس
الاسماع وهو اربعة اوجه وجهان في غاية العزيمة واحدهما اقوى من الآخر ووجهان بينهما شبهة الرخصة اما الاولان فقراءة
المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمع وقراءتك على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم استفهامك اياه بقولك هو كما قرأت

عليك فيقول نعم قال عامة اهل الحديث الوجه الاول احق لانه طريقة الرسول عليه السلام وهو ابعد من الخطأ والسهو
وهو المطلق من الحديث والمشافهة فانه اذا قال حدثني فلان بكذا يفهم انه سمع منه وقال ابو حنيفة قراءتك على المحدث
عليك وانما كان ذلك احق لرسول الله عليه السلام لكونه مأمونا عن السهو والغلط فان قلت النبي انه عليه السلام
سهى في صلوته قلت المراد به انه لا يقر على السهو والغلط ولانه كان يذكر الحديث ما يذكر حفظا وكان لا يكتب
ولا يقرأ المكتوب ايضا وكله منا فيقر على السهو والغلط ويخبر عن كتاب لا عن حفظ حتى اذا كانت الرواية عن
حفظ كان ذلك الوجه احق كما قالوا وهما في المشافهة سواء لان اللغة لا تفصل بين بيان المتكلم بنفسه وبين بيان
ان تقرأ عليه فتستفهم منه فيقول نعم الا يرى انه لا فرق بين ان يقر من عليه الحق ذكرا اقرار عليك وبين ان تقرأ عليه
ثم تستفهم بقولك هل تقر بجميع ما قرأته عليك فيقول نعم ولهذا يجوز اداء الشهادة بكل واحد من الطريقين فانه
لا فرق بين ان يقول الشاهد ان لفلان على فلان كذا وبين ان يقول له القاضي اتشهد ان لفلان على فلان كذا فيقول
الشاهد نعم وباب الشهادة اضيق من باب الرواية بدليل اشتراط العدد والحرية والبصر واللفظ الخاص وهذا الفرق
نعم كلمة وضعت للاعادة اختصارا والمختصر مثل المطول فصار كانه اعاد في الجواب كله وما قلنا احوط لان رعاية
الطالب اشد من رعاية المحدث عادة وطبيعة فانت على قراءتك اشد اعتمادا منك على قراءته عليك فلا يؤمن من الخطأ
اذا قرأ المحدث لقلة رعايته ويؤمن منه اذا قرأت لشدة رعايتك فان قلت اذا قرأت عليه يتوهم ان يسهو المحدث
عن بعض ما يسمع ولا يتوهم اذا قرأ المحدث لشدة رعاية الطالب ضبط ما يسمع منه قلت نعم ولكن السهو عن
سماع البعض اهون من ترك شيء من المتن واما الوجهان الآخران فالكتاب والرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب من
العنوان والتوقيع ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي عليه السلام ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا
بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد واما الرسالة فان يرسل اليه رسولا بان فلانا اخبرني الى آخره
فاذا ثبت عنده انه كتاب فلان او رسالة فلان حلت له الرواية لان الكتاب ممن نأى كالخطاب ممن دنى والرسول
كالكتاب بل اقوى لان الرسول ينقل كلام المرسل وهو ينطق والكتاب لا ينطق الا يرى ان النبي عليه السلام كان مأمورا
بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وبلغهم مرة بالخطاب وطورا بالكتاب واخرى بالرسالة وكتاب الله تعالى اصل الدين
وقد وصل الينا بالكتاب وذلك بعد ان يثبت الكتاب بالحجة اي بالبينة بان هذا كتاب فلان المحدث الكاتب كما يثبت
بالحجة كتاب القاضي الى القاضي وبعد ان يثبت الرسالة بالحجة اي يثبت بالبينة بان هذا رسول فلان المحدث المرسل
ارسله بلسانه هذا الحديث اليك كما ثبت رسالة الرسل عليهم السلام الى الخلق بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة
والمختار في الوجهين الاولين ان يقول السامع حدثني فلان لان ذلك يستعمل في المشافهة وفي الوجهين الآخرين ان يقول
اخبرنا لان الاخبار سواء اعلام والحاصل بالكتاب والرسالة اعلام واما التحديث فيختص بالمشافهة ولا مشافهة
ولكنه اخبر بالكتاب والرسالة ولهذا قال في الزيادات ان كلمت فلانا بكذا او حدثته به انه يقع على المكالمة مشافهة
ولا يحنث بالكتاب والرسالة ولو حلف لا يخبر بكذا فكتب او ارسل يحنث كما لو تكلم به الا يرى ان الله تعالى اكرمنا
بكتابه ورسوله ونحن نقول اخبرنا الله تعالى بما انزل من كتاب ورسول وانبانا ونبانا ولا يجوز لاحد ان يقول حدثني الله
تعالى ولا كلمني الله تعالى انما ذلك خاص لموسى عليه السلام كما قال تعالى وكلم الله موسى تكليما واما الرخصة فلا اسماع فيه

وسوى الاجازة بأن يقول أخبرني فلان بن فلان عن فلان بما في هذا الكتاب فأجزت لك أن تروي عني والمناولة بأن يقول
أخبرني فلان عن فلان بما في هذا الكتاب فناولتك هذا الكتاب لتروي عني أو تناوله الكتاب ويقول له خذ هذا الكتاب
وحدث عني بما فيه من الأحاديث بأسانيدها فالمناولة لتأكيد الاجازة فيستوي الحكم فيما إذا وجدا جميعا أو وجدت
الاجازة وحدها وكل ذلك على وجهين إما أن يكون المجاز له عالما بما في الكتاب أو جاهلا له فإن كان عالما به وقد فهم ما فيه
وقال له المجيز إن فلانا حدثنا كما في هذا الكتاب على ما فهمته بأسانيده هذه فأنا أحدثك به منه أو أجزت لك الحديث
به كان صحيحا إذا كان المستجيز مأمونا بالضبط والفهم لأن الشهادة تصح بهذه الصفة فإن الشاهد إذا وقف على
جميع ما في الصك وكان ذلك معلوما لمن عليه الحق وقال أجزت لك أن تشهد على جميع ما في الكتاب كان صحيحا فكذا رواية
الخبر ثم الأحوط للمجاز له أن يقول عند الرواية أجاز لي فلان ويجوز أن يقول أخبرني فلان ولا يجوز أن يقول حدثني
فإن ذلك مختص بالسماع ولم يوجد وذكر فخر الاسلام وغيره ويجوز أن يقول حدثني لأن الاجازة كالخطاب في الخبر
حقيقة وإذا لم يعلم ما فيه لا تصح الاجازة وقال بعض مشايخنا هذا على قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وأما على
قول أبي يوسف رحمه الله فتصح إذا أمن عن الزيادة والنقصان قياسا على اختلافهم في كتاب القاضي إلى القاضي وكتاب
الرسالة من المحدث إلى من يستجيز منه فإن علم الشاهدين بما في الكتاب شرط عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وليس
بشرط عند أبي يوسف رحمه الله لصحة أداء الشهادة قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله والأصح عندي أن هذه
الاجازة لا تصح عندهم لأن أبا يوسف إنما استحسن هناك لأجل الضرورة فإن الكتب تشتمل على الأسرار عادة ولا يريد
الكاتب ولا المكتوب إليه أن يقف عليها غيرهما وذا لا يوجد في كتب الأخبار ولهذا لم يجوز في الصكوك وهذا لأن
السنة أصل الدين وأمرها عظيم وخطبها جسيم وفي تصحيح الاجازة من غير علم رفع للابتلاء وفتح لباب المجاسرة
إذ في التعلم ابتلاء ومجاهدة ومتى ساغ له الرواية من غير فهم يتوانى في التحصيل وفتح لباب البدعة لأن هذه الطريقة
لم تكن في السلف الأبرار أنه لو قرأ عليه المحدث فلم يفهم لم يحل له أن يروي لأنه لا يدري أن ما يرويه مسموع أو لا فهنا
أولى وإنما ذلك نظير إسماع الصبي الذي لا يميز ولا يفهم ذا نوع تبرك استحسنه الناس فأما أن يثبت بمثله نقل
الدين فلا وكذلك من حضر مجلس السماع واشتغل بقراءة كتاب آخر غير ما يقرأ القارئ أو اشتغل بكتابة شيء آخر
ويعرض عنه بلهو ولعب أو يغفل عنه بنوم وكسل فإن سماعه لا يكون صحيحا مطلقا للرواية إلا أن ما لا يمكن التحرز
عنه من السهو والغفلة فهو عفو وصاحبه معذور فأما إذا قال المحدث أجزت لك أن تروي عني مسموعاتي فهو غير صحيح
كما لو قال لآخر اشهد علي بكل صك تجد فيه إقراري فقد أجزت لك ذلك فإن ذلك باطل وجوز بعض المتأخرين رخصة
لضرورة المستعجل وأما الكتب المصنفة المشهورة فلا بأس لمن نظر فيها وفهم شيئا منها وكان متقنا في ذلك أن يقول
قال فلان كذا أو مذهب فلان كذا من غير أن يقول حدثني أو أخبرني واستبعده بعض المحدثين وهو بعيد
الفصل الثاني في ضبط الحفظ والعزيمة فيه أن يحفظ المسموع إلى وقت الأداء والرخصة أن يعتمد الكتاب فإن
نظر فيه وتذكر يكون حجة وإلا فلا عند أبي حنيفة رحمه الله اعلم أن ضبط الحفظ نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة أن يحفظ
المسموع من وقت السماع والفهم إلى وقت الأداء وهذا مذهب أبي حنيفة رحمه الله في الأخبار والشهادات ولهذا
قلت روايته وهو طريق رسول الله عليه السلام فيما بينه للناس والرخصة أن يعتمد الكتاب فإن نظر فيه وتذكر به

ما كان مسموعا له فهو حجة وحل له أن يروي سواء كان خطه أو خط رجل معروف أو مجهول لأن المقصود إنما هو السماع
فإذا تذكر أنه مسموع صار كأنه حفظ من وقت السماع إلى وقت التبليغ ولأنه إذا تفكر فتذكر حل له أن يروي
فكذا إذا نظر في الكتاب فتذكر وهذا لأن الاحتراز عن النسيان غير ممكن لأنه جبل عليه الإنسان فلا يمكن
اشتراط عدم النسيان وإنما كان دوام الحفظ لرسول الله عليه السلام لقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى أي
سنجعلك قاريا على أنه قد استثنى إلا ما شاء الله فروي أنه كان يقرأ فأسقط آية في قراءته في الصلاة فحسب
أبي أنها نسخت فسأله فقال نسيتها وقيل إلا ما شاء الله تعالى أن ينساه فينسخ وإذا لم يمكن الاحتراز عن النسيان
وبعد النسيان النظر في الكتاب طريق للتذكر والعود إلى ما كان عليه من الحفظ وإذا عاد كما كان صار كأن الرواية
عن حفظ وإن لم يتذكر عند النظر فعند أبي حنيفة رحمه الله لا يحل له الرواية لأن الخط وضع للتذكر فالكتاب
للقلب بمنزلة المرآة للعين ولا عبرة للمرآة إذا لم ير الرائي بها وجهه فكذا لا عبرة للكتاب إذا لم يتذكر القلب به
علما وإنما يكون ذلك في ثلاثة فصول فيما يجد القاضي في خريطته سجله مكتوبا بخطه من غير أن يتذكر الحادثة وفي
رواية الحديث وفي الصك بأن يرى الشاهد خطه في الصك ولا يتذكر الحادثة فأبو حنيفة رحمه الله أخذ في الفصول
الثلاثة بما هو العزيمة وقال لا يجوز له أن يعتمد الكتاب ما لم يتذكر لأن الرواية والشهادة وتنفيذ القضاء لا
يكون إلا بعلم والخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط بلا تذكر وعن أبي يوسف أن في السجل ورواية
الحديث يجوز له أن يعتمد على الخط وإن لم يتذكر ولا يجوز ذلك في الصك وعن محمد رحمه الله أنه يعمل بالخط في الفصول
كلها وما ذهب إليه رخصة تيسيرا على الناس ثم هذه الرخصة أنواع ما يكون بخطه أو بخط رجل معروف ثقة
موقع بتوقيعه أو بخط رجل معروف غير ثقة أو غير موقع أو بخط مجهول أما أبو يوسف رحمه الله فقد عمل به
في السجل إذا كان في يده للأمن عن التزوير والتبديل بالزيادة والنقصان وإن لم يكن السجل في يد القاضي
فلا يحل العمل به لأن التزوير فيه غالب لما يبتنى عليه من المظالم والخصومات وعمل به في الحديث إذا كان
في يده أو في يد أمين لأن التبديل فيه متعارف فكان المحفوظ بيد الأمين كالمحفوظ بيده وأما في الصك فلا
يحل العمل به لأنه يكون في يد الخصم فلا يقع الأمن فيه عن التغيير والتزوير حتى إذا كان في يد الشاهد كان الجواب
فيه مثل الجواب في السجل وكذلك قول محمد رحمه الله إلا في الصك فإنه جوز العمل به وإن لم يكن في يده إذا علم أن المكتوب
خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا توسعة للأمر على الناس وأما إذا وجد حديثا بخط أبيه وهو معلوم عنده
أو بخط رجل معروف موثوق به فإنه يجوز له أن يقول وجدت بخط أبي أو بخط فلان ولا يزيد على ذلك وأما إذا كان
بخط مجهول فإن كان مفردا فذلك باطل وإن كان مضموما إلى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة
بأن ذكر اسمه واسم أبيه وجده فهو كالمعروف الفصل الثالث في ضبط الأداء والعزيمة فيه أن يؤدي على الوجه
الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة أن ينقله بمعناه فإن كان محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر
في وجوه اللغة وإن كان ظاهرا يحتمل غيره فلا يجوز نقله بالمعنى إلا للفقيه المجتهد وما كان من جوامع الكلم أو المشكل
أو المشترك أو المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل اعلم أن ضبط الأداء عزيمة ورخصة فالعزيمة أن يتمسك باللفظ
المسموع فيؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة أن يؤدي بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه فهذا

جائز عند عامة العلماء منهم الحسن والشعبي والنخعي والشافعي وقال بعض اهل الحديث لا يجوز نقله بالمعنى وهو قول ابن سيرين وقيل هو اختيار الرازي من اصحابنا وثعلب من ايمة اللغة لقوله عليه السلام نضر الله وجه امرء سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه فالنبي عليه السلام رغب في مراعاة اللفظ المسموع لقوله اداها كما سمع وادا اللفظ المسموع ونبه على هذا المعنى ومن تفاوت الناس في معرفة معاني الالفاظ و الفقه الذي يدور عليه امر الشرع يحتمل ان ينقل الراوي الى من هو افقه منه فيستنبط منه معنى زايدا واذا صار الاصل هذا ثبت الحجر عاما وان كان من الالفاظ ما لا يتفاوت الناس في معرفة معناه ولان النبي عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان كما قال عليه السلام انا افصح العرب والعجم ففي التبديل بعبارة اخرى لا يومن من الزيادة والنقصان فكان الاحتياط الكف عنه وحجة العامة قوله عليه السلام اذا اصبتم المعنى فلا باس واتفاق الصحابة على قولهم امرنا رسول الله عليه السلام بكذا ونهانا عن كذا ولم ينقلوا اللفظ الذي تلفظ به النبي عليه السلام من الامر والنهي وقد اشتهر عن ابن مسعود رضي الله عنه وغيره قال رسول الله عليه السلام كذا او نحوا منه او قريبا منه او كلاما هذا معناه ولان نظم الحديث غير معجز والمطلوب منه الحكم الذي تعلق بمعناه دون نظمه وذلك المعنى لا يختلف باختلاف اللفظ بخلاف القرآن حيث يعتبر نظمه ومعناه لانه تعلق بنظمه معنى مقصود وهو الاعجاز فهو يتعلق بالنظم والمعنى فلا يجوز تبديل نظمه واما الحديث فان من ادى تمام معنى كلام الرجل يوصف بانه ادى كما سمع وان اختلف اللفظ كما في الترجمان فان لغة المترجم غير لغة المترجم عنه ويقال ادى كما سمع على ان فيه دليلا ان محافظة اللفظ المسموع منه مندوب اليه ونحن نقول ان مراعاة لفظه اولى ويجوز النقل بالمعنى في بعض الاخبار كما سنفصل وفيه جواب عن جوامع الكلم و الحاصل ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه محكم لا يحتمل الا معنى واحدا فيجوز نقله بالمعنى لمن كان عالما بوجوه اللغة رخصة لانه لما لم يشتبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى الا يرى انه ثبت في كتاب الله تعالى نوع رخصة مع ان نظمه معجز ببركة دعوة النبي عليه السلام كما ورد في حديث ابي ارسل الي ان اقرا القران على حرف فرددت عليه ان هون على امتي فرد الي الثانية اقراه على حرف فرددت ان هون على امتي فرد الي الثالثة اقراه على سبعة احرف الا ان تلك الرخصة اسقاط اي تعين قراءة القران على حرف سقط اصله كما سقط شطر الصلاة بالسفر وسقط حرمة الخمر بالضرورة وهذا لان العزيمة ان تقرا القران بلغة قريش لا بلغات اخر من القبائل ثم بدعوة النبي عليه السلام سقطت هذه العزيمة وصارت القراءة على سبعة احرف عزيمة كما صارت الركعتان في السفر اصله ولم يبق الاربع في السفر مشروعا وهذه رخصة تخفيف اي نقل الحديث بالمعنى رخصة تيسير مع بقاء العزيمة وهو رعاية لفظ النبي عليه السلام كاكل مال الغير عند المخمصة وفطر المسافر وغيرهما وظاهر معلوم المعنى لكنه يحتمل غير ما ظهر من معناه كعام يحتمل الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد به فيتحرز من الخلل بمعناه اذا نقله بعبارة اخرى وغير الفقيه المجتهد ربما ينقله بلفظ لا يحتمل ما احتمله لفظ النبي عليه السلام من الخصوص او المجاز ولعل المراد هو المحتمل فيفوت ذلك المعنى وربما ينقله بلفظ اعم من اللفظ

المنقول فيوجب ما يوجبه الاول فيخل بمعناه فيلزمه محافظة اللفظ ومشكل او مشترك فلا يجوز نقله بالمعنى اصلا لان المراد بهما لا يعرف الا بتاويل وتاويل الراوي لا يكون حجة على غيره لانه يصدر عن رايه فيكون كالقياس فلا يكون حجة على غيره ومجمل او متشابه فلا يتصور نقله بالمعنى لانه لا يوقف على معناه فكيف ينقل بالمعنى من لم يقف على المعنى وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا وتحته معان جمة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله العجماء جبار ونحو ذلك فقد جوز بعض مشايخنا نقله بالمعنى على الشرط الذي بيناه في الظاهر والاصح انه لا يجوز نقله بالمعنى لاحاطة الجوامع بمعان تقصر عنها عقولنا وكل مكلف بما في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون موديا الى من هو افقه منه فيستنبط منه وليس في وسعه نقل معناه وعبارته لان النبي عليه السلام كان مخصوصا بها لانه عليه السلام قال اوتيت جوامع الكلم اي خصصت بذلك **فصل في الطعن الذي يلحق الحديث** والمروي عنه اذا انكر الرواية او عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين يسقط العمل به وان كان قبل الرواية او لم يعرف تاريخه لم يكن جرحا وتعيين بعض محتملاته لا يمنع العمل به والامتناع عن العمل به مثل العمل بخلافه اعلم ان الطعن الذي يلحق الحديث نوعان نوع يلحقه من قبل راويه ونوع يلحقه من غير راويه والاول على اربعة اوجه احدها ما انكره صريحا وثانيها ان يعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او لم يعرف تاريخه وثالثها ان يعين بعض ما احتمله الحديث تاويلا او تخصيصا ورابعها ان يمتنع عن العمل بالحديث اما اذا انكر المروي عنه نفيا وهو الوجه الاول فقد اختلف فيه اهل الحديث قال بعضهم لا يسقط العمل به وقال بعضهم يسقط العمل به وهذا اشبه بالصواب وقيل عند ابي يوسف رحمه الله يسقط الاحتجاج به وعند محمد رحمه الله لا يسقط استدلالا بما لو ادعى رجل عند قاض انه قضى له بحق على هذا الخصم ولم يذكر القاضي قضاءه وانكر فعند ابي يوسف لا يقبل القاضي هذه البينة ولا ينفذ قضاءه وعند محمد رحمه الله يقبلها وينفذ قضاءه فكذا اختلفوا فيما في حديث ينكره الراوي واما القايلون فاحتجوا بما روي ان النبي عليه السلام صلى صلاة العصر فسلم في ركعتين فقام الى خشبة معروضة في المسجد فاتكا عليها كانه غضبان ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين اصابعه ووضع خده الايمن على ظهر كفه اليسرى وفي القوم ابو بكر وعمر فهاباه ان يكلماه وفي القوم رجل في يده طول يقال له ذو اليدين فقال يا رسول الله اقصرت الصلاة ام نسيت فقال كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك فاقبل على الناس فقال اصدق ذو اليدين فقالوا نعم فتقدم وصلى ما ترك وفي رواية فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر فقال احقا ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل شهادتهما على نفيه وهو منكر ولان كل واحد منهما يحتمل الصدق فلا يرد المروي عنه رواه ثم نسيه لان النسيان غالب على الانسان فقد يحفظ الانسان شيئا ويرويه لغيره ثم ينساه والراوي ثقة فاذا علم انه رواه حمل انكار الرواية لانه يشك في سماعه والمروي عنه اذا نسيه ولم يتذكر يجوز ان ينكر بناء على ذلك النسيان الا يرى ان زوج المعتدة اذا قال اخبرتني ان عدتها قد انقضت يجوز له التزوج باختها واربع سواها وان كانت المراة تكذبه عندنا خلافا لزفر والشافعي بخلاف الشهادة على الشهادة فان شاهد الاصل اذا انكر لم يكن للقاضي ان يقضي بشهادته لان نقلها لا يصح الا بتحميل الاصول فانه لو قال اشهد عن فلان لا يقبل ما لم يقل اشهدني على شهادته وامرني بالاداء فانا اشهد على شهادته وبانكار الاصل لم يثبت التحميل للتعارض بين الخبرين وهنا

الراوي انما يروي الحديث باعتبار سماع صحيح له من المروي عنه ولا يبطل ذلك بانكاره بناء على نسيانه واما
الراوي فان احتجوا بحديث عمار حين قال لعمر رضي الله عنهما اما تذكر يا امير المومنين اذ كنا في ابل فاجنبت
فتمعكت في التراب ثم سالت رسول الله عليه السلام عن ذلك فقال اما كان يكفيك ضربتان فلم يذكر عمر فلم يقبل
روايته مع عدالة عمار وفضله وكان لا يرى التيمم للجنب ولان خبر الواحد يرد بتكذيب العادة كما يرد بتكذيب الراوي
وعليه مدار ادلة وهذا لان الخبر انما يصير حجة بالاتصال برسول الله عليه السلام فبانكار الراوي الاصل
قد انقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فسقطت روايته او يصير متناقضا بانكاره ولا يثبت روايته
مع التناقض وبدون روايته لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كما في الشهادة على الشهادة ولان خبر الواحد في اثبات
الرواية ليس باولى من خبر المروي عنه في انكار الرواية اذ كل واحد منهما عدل وكما يتوهم نسيان راوي الاصل يتوهم
غلط راوي الفرع بان سمع الحديث من غيره فنسي وظن انه سمع منه فيقع التعارض بين التوهمين ولا يثبت الاتصال
من جهته ولا من جهة غيره لانه مجهول وبالمجهول لا يثبت الاتصال وحديث ذي اليدين ليس بحجة لان النبي عليه السلام
تذكر ذلك عند خبرهما فعمل بذكره وعلمه وهو الظاهر من حاله لانه عليه السلام كان معصوما من القرار على الخطا
ومثال الحديث الذي انكره المروي عنه ما روى ربيعة عن سهيل عن ابي صالح عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام
قضى بشاهد ويمين فقيل لسهيل ان ربيعة يروي عنك هذا الحديث ولم يذكر وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة
عني وقد عمل الشافعي رحمه الله بهذا الحديث مع انكار الراوي ولم نعمل به وما روى سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة
عن عائشة ان النبي عليه السلام قال ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل فان ابن جريج
سال الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم يعمل به ابو حنيفة وابو يوسف لانكار الراوي وعمل به محمد والشافعي مع انكار
الراوي وقد انكر ابو يوسف مسايل على محمد رواها عنه في الجامع الصغير فلم يقبل شهادته على نفسه حين لم يذكر وثبت
محمد على ما رواه عن ابي يوسف بعد انكار ابي يوسف واما عمل الراوي بخلاف الخبر وهو الوجه الثاني فان كان قبل الرواية
فلا يقدح في الخبر ويحمل على انه كان ذلك مذهبه قبل ان يسمع الخبر فلما بلغه الخبر تركه وكذا اذا لم يعلم التاريخ يحمل
على انه كان ذلك قبل ان يبلغه الحديث حملا لحاله على الصلاح ما امكن واما اذا عمل بخلاف ما روى بعد الرواية فهو
خلاف بيقين فسقط العمل به لانه لا يخلو اما ان فعل ذلك لانه عرف نسخه او لانه نسيه او غفل عنه او فعله عمدا
فان عرف نسخه او لانه نسيه فلا يجوز العمل به لان العمل بالمنسوخ حرام وكذا الناسي او غفل لان رواية المغفل
او الناسي ساقط وكذا ان فعله عمدا لانه يصير به فاسقا ورواية الفاسق مردودة وذلك مثل حديث عائشة
رضي الله عنها ان النبي عليه السلام قال ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل ثم انها
زوجت ابنة اخيها عبد الرحمن ابن ابي بكر بغير اذنه فعملها بخلاف الحديث بين النسخ وهذا لانه اذا انكحت بنت اخيها فقد
جوزت نكاح المراة نفسها لعدم القايل بالفصل لان من ابطل نكاحها ابطل انكاحها ومن ملك الانكاح ملك النكاح
بالطريق الاولى ومثل حديث ابي هريرة ان النبي عليه السلام قال اذا شرب الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا
فانه قد صح في فتواه انه يطهر بالغسل ثلثا فحملناه على انه عرف انتساخه او علم ان مراد النبي عليه السلام الندب
فيما وراء الثلث واما اذا عمل ببعض ما احتمله الحديث وهو الوجه الثالث فانه لا يمنع العمل بظاهره لانه انما فعل ذلك

بتاويل وتاويله لا يكون حجة على غيره اذ الحجة هو الحديث وتاويله لا يغير ظاهر الحديث فيبقى معمولا به على ظاهره
وذلك مثل حديث ابن عمر ان النبي عليه السلام قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا والحديث يحتمل تفرق الابدان
والتفرق بالاقوال بان يوجب احد المتبايعين البيع ثم افترقا قبل قبول الاخر لانه يقال تفرق كلمتهم
وحمله ابن عمر على التفرق بالابدان ولم نعمل بتاويله لان الحديث في احتماله كل واحد منهما كالمشترك
والاشتراك لغة لا يسقط بتاويله وكذلك قال الشافعي في حديث ابن عباس ان النبي عليه السلام قال من
بدل دينه فاقتلوه وقد ظهر من فتوى ابن عباس ان المرتدة لا تقتل هذا تخصيص لحق الحديث من الراوي وذلك
بمنزلة التاويل فلا اترك عموم الحديث بتخصيصه بل اخذ بظاهر الحديث واوجب القتل على المرتدة واما الوجه
الرابع وهو الامتناع عن العمل بالحديث فهو بمنزلة العمل بخلاف الحديث حتى يخرج الحديث به من ان يكون حجة
لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام وذلك مثل حديث ابن عمر ان النبي عليه السلام
كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين
فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك ابن عمر رضي الله عنهما العمل بحديث رفع اليدين عند الركوع دليل
على انه عرف انتساخه وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم والطعن
المبهم من ايمة الحديث لا يجرح الراوي الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب
حتى لا يقبل الطعن بالتدليس والتلبيس والارسال وركض الدابة والمزاح وحداثة السن وعدم الاعتياد
بالرواية واستكثار مسايل الفقه اعلم ان النوع الثاني وهو الطعن الذي يلحق الحديث من غير راويه على وجهين
احدهما ان يكون من الصحابة وهو على ضربين احدهما ان لا يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الطاعن كما روي ان
النبي عليه السلام قال البكر بالبكر جلد ماية وتغريب عام وقد صح ان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم وارتد
فحلف ان لا ينفي احدا بعد ذلك ولو كان النفي حدا لما جاز له الحلف وان ارتد كما لو جلد زانيا فارتد وقال علي رضي
الله عنه كفى بالنفي فتنة وقد علمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الايمة ومبنى الحد على الشهرة
وعمر وعلي رضي الله عنهما من ايمة الهدى فيبعد ان يخفى الحديث عليهما وقد نقلنا الدين منهم فدل فتواهم بخلاف
الخبر على انه منسوخ وكذلك روي ان عمر رضي الله عنه حين فتح سواد العراق من بها على اهلها ولم يقسمها بين الغانمين
مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله عليه السلام خيبر بين الصحابة حين افتتحها فاستدللنا على انه علم
ان ذلك لم يكن حتما من رسول الله عليه السلام على وجه لا يجوز غيره في الغنايم وقال عمر رضي الله عنه متعتان كانتا
على عهد رسول الله عليه السلام وانا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج فنحمل هذا على علمه بالانتساخ
ولهذا قال ابن سيرين في متعة النساء هم شهدوها وهم نهوا عنها وليس في رايهم ما يرغب عنه ولا في نصيحتهم ما
يوجب التهمة فان قيل فابن مسعود رضي الله عنهما كان يرى التطبيق في الركوع سنة وخبر الاخذ بالركب مشهور
ولم يعمل بالاخذ بالركب ولم يوجب جرحا فيه قلنا لانه لم ينكر الاخذ بالركب لكنه حمله على الرخصة لان فيه يسرا وراى
التطبيق عزيمة لان فيه مشقة اذ تاويله ان يضع باطن كفه على باطن كفه الاخرى ويرسلهما بين الفخذين في الركوع
وكانوا يخافون السقوط على الارض فامروا بالاخذ بالركب تيسيرا الا ان ذلك رخصة اسقاط عندنا اي الاخذ

بالركب رخصة سقط التطبيق فلم يبق التطبيق عزيمة كما في صلاة السفر والثاني منهما أن يكون من جنس ما يحتمل
الخفاء عليه فخلافه لا يوجب جرحا فيه لاحتمال أنه خالفه لأنه لم يبلغه كما روي عن أبي موسى الأشعري أنه كان لا يوجب
إعادة الوضوء على من قهقه في الصلاة ولم يوجب ترك عمله بحديث الوضوء على من قهقه في صلاته جرحا في علمنا
به لأن ذلك من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء عليه وكما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال لا يحج أحد عن
أحد فإنه لا يمنع العمل بالحديث الوارد في الحجاج عن الشيخ الكبير لجواز أن يخفى عليه وسواء أفتى برأيه
ولو بلغه الحديث لرجع إليه فعلى من يبلغه الحديث بطريق صحيح أن يأخذ به والوجه الثاني أن يكون من أئمة الحديث
وهو ضربان مبهم ومفسر بسبب الجرح والمفسر إما أن يكون مجتهدا فيه أو متفقا عليه والمتفق عليه إما أن يكون
ممن اشتهر بالنصيحة والإتقان أو بالتعصب والعداوة أما الطعن المبهم من أئمة الحديث فلا يكون جرحا عند
الفقهاء لأن العدالة باعتبار ظاهر الإسلام ثابتة لكل مؤمن خصوصا في القرون الثلاثة فلا يترك العدالة
الظاهرة بالطعن المبهم ألا يرى أن الشهادة أضيق من الرواية بدليل اشتراط العدد والحرية ثم الطعن
المبهم من المدعى عليه ومن المزكي لا يكون جرحا ولا يمنع العمل بالشهادة فهنا أولى وإذا فسر بما لا يصلح جرحا
لا يقبل مثل طعن البعض في أبي حنيفة رحمه الله أنه دس ابنه ليأخذ كتب استاذه حماد وهذا إن صح فليس
بطعن بل هو دليل إتقانه لأنه كان لا يستجيز الرواية إلا عن حفظ ولا يأمن الحافظ الزلل وإن جد حفظه فإنما
فعل ذلك ليقابل ما حفظ بكتب استاذه لإقامة الدين وهذا أمر يجوز أخذ الكتاب لأجله لأهل النقول فهو
أعلى وأفضل من أن ينسب إليه ذلك ومن ذلك طعنهم بالتدليس وذلك أن يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول
قال حدثني فلان وسمع عنعنة لأن هذا يوهم شبهة الإرسال بأن يترك راويا بينهما أما إذا قال حدثنا
فلم يبق الوهم لأن حدثنا يستعمل في المشافهة وحقيقة الإرسال ليس بجرح على ما بينا فشبهته أولى وبالتلبيس
على من يكني عن الراوي فلا يذكر اسمه ونسبه مثل رواية سفيان الثوري رضي الله عنه يقول حدثنا أبو سعيد
من غير بيان يعلم به أنه ثقة أو غير ثقة ومثل رواية محمد رحمه الله يقول أخبرنا الثقة من غير تفسير لأنه لا بأس
بالكناية على الراوي صيانة عن الطعن فيه وصيانة للطاعن من أن يبتلى بالطعن فيه على أن من يكون مطعونا
في بعض رواياته بسبب لا يمنع قبول روايته فيما سوى ذلك نحو الكلبي وأمثاله ولا يخفى حال سفيان الثوري
في الفقه والعدالة والورع وكذلك محمد بن الحسن وكيف يجعل ذلك طعنا وقوله بأنه ثقة شهادة بعدالته
ووجه الكناية أن الرجل قد يطعن فيه بباطل وقد يروي عمن هو دونه في السن أو قريبه أو من أصحابه
وذلك صحيح عند الفقهاء وإن طال سنه فيكني عنه صيانة عن الطعن بالباطل وإنما يصير هذا جرحا
إذا استفسر فلم يفسر وبالإرسال لما بينا أنه دليل تأكيد الخبر وإتقان الراوي في السماع من غير واحد
وهذا طعن بسبب مجتهد فيه وبركض الدابة لأن المسابقة بالخيل والإقدام مشروع ليتقوى به المرء
على الجهاد وبالمزاح فإنه مباح شرعا إذا لم يتكلم بالباطل ولم يكن متخبطا مجازفا فقد روي أنه
عليه السلام كان يمازح ولا يقول إلا حقا وروي أن رجلا استحمل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إني
حاملك على ولد ناقة فقال ما أصنع بولد الناقة فقال رسول الله عليه السلام وهل تلد الإبل إلا النوق

وعن أنس أن النبي عليه السلام قال له يا ذا الأذنين وروي أنه عليه السلام قال لعجوز إن الجنة
لا يدخلها العجوز فولت تبكي فقال أخبروها أنها لا تدخلها وهي عجوز إن الله تعالى يقول إنا أنشأناهن من
إنشاء فجعلناهن أبكارا وروي أن عليا كرم الله وجهه كان به دعابة وبحداثة سن الراوي فإن كثيرا من
الصحابة رضي الله عنهم كانوا يروون في حداثة سنهم منهم ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم فعلم أنه
لا يقدح إذا ثبت الإتقان عند التحمل في الصغر والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما مر من شرائط الراوي
ولهذا أخذنا بحديث عبد الله بن ثعلبة في صدقة الفطر وهو قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد صغير
أو كبير نصف صاع من بر أو صاعا من تمر أو صاعا من شعير ورجحنا على حديث أبي سعيد الخدري وهو قوله
كنا نخرج زكوة الفطر صاعا من طعام لأنهما استويا في الاتصال وحديث عبد الله بن ثعلبة أثبت متنا من
حديث أبي سعيد لأن فيه الأمر وهو محكم وما رواه يحتمل الزيادة تطوعا لأنه ما قال أمرنا رسول الله عليه
السلام بإخراج الصاع بل قال كنا نخرج ورواية ابن عباس فرض رسول الله عليه السلام هذه الصدقة
صاعا من تمر أو من شعير أو نصف صاع من بر توافقه وبعدم الاعتياد بالرواية لأن المعتبر هو الإتقان وربما
يكون إتقان من لم يكن اعتاد الرواية أكثر من إتقان من اعتاد الرواية والصديق رضي الله عنه ما اعتاد
الرواية ولا يظن بأحد أنه يطعن في حديثه بهذا السبب وقبل النبي عليه السلام خبر الأعرابي برؤية
هلال رمضان ولم يكن اعتاد الرواية وبالاستكثار من فروع مسائل الفقه فإن ذلك دليل حسن الضبط
وقوة الخاطر فلا يصلح طعنا وربما لا يعد من أبواب الشرع مثل طعن بعض الجهال في محمد بن الحسن بأنه سأل
عبد الله بن المبارك أن يقرأ عليه أحاديث سمعها فأبى فقيل له في ذلك فقال لا يعجبني أخلاقه فإن هذا إن
صح لم يصلح طعنا لأن أخلاق الفقهاء لا توافق أخلاق الزهاد فهم أهل العزلة والفقهاء أهل قدوة وقد
يحسن في مقام العزلة ما يقبح في مقام القدوة وقد ينعكس الأمر والدليل على عدم صحة ما روي عن ابن المبارك
أنه قال لا يزال في هذه الأمة من يحيي الله تعالى به دينهم ودنياهم فقيل له من بهذه الصفة في هذا الزمان
فقال محمد بن الحسن الكوفي وإذا فسر بما يصلح جرحا فإن كان الطاعن متهما بالتعصب والعداوة لا يوجب
الجرح مثل طعن الملحدين والمتهمين ببعض الأهواء المضلة في أهل السنة ومثل طعن بعض الشافعية على
بعض أصحابنا المتقدمين وأما وجوه الطعن الموجب للجرح فكثيرة وربما ينتهي إلى أربعين وجها وقد مر
بعضها فيما تقدم من عمل الراوي بخلافه وإنكاره وامتناعه من العمل وغير ذلك ومن طلبها في كتاب الجرح والتعديل
وقف عليها إن شاء الله تعالى

فصل في المعارضة

وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا فلا بد
من بيانه فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لأحدهما في حكمين متضادين وشرطها اتحاد المحل
والوقت مع تضاد الحكم وحكمها بين الآيتين المصير إلى السنة وبين السنتين المصير إلى أقوال الصحابة
أو القياس اعلم أن الحجج الشرعية التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة لا يقع بينهما التعارض والتناقض
حقيقة لأن ذلك من أمارات العجز والله تعالى يتعالى من أن يوصف بالعجز وإنما يقع التعارض فيما بيننا لجهلنا
بالناسخ من المنسوخ لجهلنا بالتاريخ حتى إذا علم التاريخ لا يقع التعارض بوجه ولكن اللاحق ناسخ للسابق [illegible]

الى تفسير المعارضة والمناقضة فنقول المعارضة لغة المقابلة على سبيل الممانعة يقال عرض لي امر اي استقبلني فمنعني ومنه سميت الموانع عوارض وشريعة المقابلة بين الحجتين المتساويتين على سبيل الممانعة فلا تتعرض للحكم لا للدليل والمناقضة لغة ابطال احد القولين بالآخر وشريعة ابطال احدى الحجتين بالاخرى فركن المعارضة تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحدة منهما ضد ما يوجبه الاخرى لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وبالحجتين المتساويتين تقوم المقابلة اذ الضعيف لا يقابل القوي وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم كالتحريم والتحليل والاثبات والنفي وهذا لان الضدين انما يستحيل ثبوتهما في محل واحد فاما في محلين فلا الا يرى ان النكاح يوجب الحل في محله كالاجنبية والحرمة في غيرها كالمحرم وكذلك اتحاد الوقت شرط لجواز ان يجتمع الضدان في محل واحد في وقتين كالحياة والموت في شخص واحد في وقتين وكحرمة الخمر بعد حلها وحكمها بين آيتين المصير الى السنة ومن سنتين المصير الى اقوال الصحابة ثم الى القياس لان التعارض بين الحجتين متى ثبت تساقطا لامتناع العمل بهما لوجود التنافي بينهما وباحدهما عينا لعدم الاولوية فوجب المصير الى ما بعدهما من الحجج والحجة شرعت على هذا الترتيب وعند العجز يجب تقرير الاصول كما في سؤر الحمار لما تعارضت الادلة فيه فقد روي انه عليه السلام نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وروي انه قال كل من سمين مالك لمن قال لم يبق من مالي الا الحميرات وعن ابن عمر انه نجس وعن ابن عباس انه طاهر ولم يصلح القياس شاهدا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء وهذا لانه لا يمكن اعتبار لعابه بلحمه لان في لعابه ضرورة بكون الانسان مختلطا به ولا يعرفه لان الضرورة في العرق اكثر فوجب تقرير الاصول وهو ان ما كان على ما كان فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس بالتعارض فقلنا ان سؤر الحمار طاهر كعرقه ولبنه ولم يزل به الحدث للتعارض لان الحدث كان ثابتا قبل استعماله فلا يزول باستعماله ووجب ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة قطعا وسمي مشكلا لهذا لا انه يعني به الجهل اي سمي مشكلا لانه دخل في اشكاله لانه من وجه يشبه الماء المطلق لانه يجب استعماله ومن وجه يشبه ماء الورد لانه يجب عليه التيمم لا انه يعني به الجهل لان حكمه معلوم وهو وجوب استعماله وعدم نجاسته وكذا الجواب في الخنثى المشكل فانه دخل في اشكاله لانه يشبه الابن من وجه والبنت من وجه فوجب تقرير الاصول والزائد على نصيب البنت مثله لم يكن ثابتا فلا يثبت عند التعارض وكذا في المفقود فانه تعارض دليل حيوته ومماته فجعل حيا في مال نفسه ميتا في مال غيره لان ماله لم يكن لغيره ومال غيره لم يكن له فيثبت الاستقلال بالشك واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اعلم انه اذا وقع التعارض بين القياسين فان امكن ترجيح احدهما على الاخر بنوع في احدهما يعمل بالراجح والا فيعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اذ ليس وراء القياس حجة يصار اليها فكان العمل باحد القياسين وهو ما اطمأن قلبه اليه بنور الفراسة وقد جاء في الحديث فراسة المؤمن لا تخطئ واتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى اولى من العمل بلا دليل وهو الحال بخلاف وقوع التعارض بين النصين او الحديثين فانه لا يتخير في العمل بايهما شاء لانه يترتب عليهما دليل شرعي يرجع اليه في حكم الحادثة فلا ضرورة الى التخيير في العمل بايهما شاء ومثاله المسافر اذا كان معه اناءان في احدهما ماء طاهر وفي الاخر ماء نجس ولا يعرف الطاهر من النجس فانه يتحرى ولو فرضنا لا يتيمم لان في هذا سقوط ... عند العجز عن استعمال ماء الطاهر وقد تحقق العجز بالتعارض فلم يبق ...

التحري في حق الطهارة فلم يجز العمل به بل وجب المصير الى خلفه وهو التيمم وفي حق الشرب لا يجوز بل لا يصير اليه في تحصيل مقصوده فلا يصير الى التحري لتعيين احدهما للشرب لتحقق الضرورة ولو كان معه ثوبان طاهر ونجس ولا ثوب معه غيرهما يتحرى لتحقق الضرورة فانه لو ترك لبسهما لا يجد شيئا آخر يقيم به فرض الستر الذي هو شرط جواز الصلاة بل لو ترك العمل بلا دليل وهو الحال بان يصلي عريانا وكذلك من اشتبهت عليه القبلة ولا دليل معه اصلا على شهادة قلبه من غير مجرد احتياط اي لا يختار جهة من الجهات بلا تحر بل يتحرى ويختار ما يقع عليه تحريه لان الصواب واحد منها فوجب العمل بشهادة قلبه واذا عمل بذلك لم يجز نقضه الا بدليل فوقه لو وجب نقض لا دل اي اذا عمل باحد القياسين بالتحري لم يجز نقضه بالتحري الا بدليل فوقه بان يتبين نص بخلاف القياس لانه لما تبين نص بخلافه ظهر خطاؤه حيث اجتهد في المنصوص عليه حتى لم يجز نقض حكم امضى بالاجتهاد بمثله لرجحان الاول باتصال العمل به ولم ينقض التحري بالتيقن في القبلة لان التيقن حادث ليس بمناقض واذا لم يكن مناقضا فلا ينتقض ما عمل بالتحري كنقض بدل بخلاف نقض الاجتهاد والاجماع انعقد بعد امضاء حكم الاجتهاد على خلافه بخلاف القياس اذا ظهر النص بخلافه فانه قد كان ولكنه خفي عليه لتقصير منه فالحاصل ان القياس انما صار حجة عند عدم النص وقد علم ان النص كان ثابتا فعلم ان المستقبل ان قياسه وقع باطلا لفقد شرطه وفي مسئلة التحري القبلة جهة تحريه في حقه باعتبار عجزه مع وجود حقيقة القبلة فانترقا واما العمل بالتحري في المستقبل على خلاف الاول فنوعان ان كان الحكم المطلوب به يحتمل الانتقال وجب العمل بالتحري الثاني كالمتحري في القبلة اذا تبدل تحريه عمل به في المستقبل لان حكم القبلة يحتمل الانتقال الا يرى انه انتقل من بيت المقدس الى الكعبة ومن عين الكعبة الى جهتها اذا بعد عن مكة وكذا في سائر المجتهدات في المشروعات التي تقبل الانتقال اذا استقر رأيه على ان الصواب هو الثاني يعمل به كما في تكبيرات العيد لان تبدل الرأي بمنزلة النسخ فيظهر اثره في المستقبل لا في الماضي والا فلا اي وان لم يحتمل الانتقال فلا يجب العمل به في المستقبل كمن صلى في ثوب على تحريه طهارته حقيقة بان كان كله طاهرا او تقديرا بان كان ربعه طاهرا ثم تحول رأيه فصلى في ثوب آخر على ان هذا طاهر وان الاول نجس لم يجز ما صلى في الثاني الا ان يتيقن بطهارته لان التحري اوجب الحكم بطهارة الثوب الاول ونجاسة الثوب الثاني والنجاسة لا يحتمل الانتقال من ثوب الى ثوب فاذا تعين صفة النجاسة في الثوب لم يبق له بانية الصلاة فيه ما لم يثبت طهارته بدليل موجب للعلم ولهذا التعارض بين النصين انما يقع لجهلنا بالناسخ لان النص الذي يتعارضان الا وان احدهما منسوخ الا انا جهلناه والجهل لا يصلح دليلا على حكم شرعي والاختيار حكم شرعي فلا يجوز ان يثبت بالجهل واما القياسان فيتعارضان على طريق كل واحد منهما صحيح للعمل به لانه جعل حجة يعمل به اصاب المجتهد به الحق عند الله تعالى او اخطأ لا باعتبار جهلنا بالناسخ لان القياس لا يصلح ناسخا للقياس الاول لان كل واحد منهما حجة في حق العمل لا في حق العلم بخلاف النصين لان الحجة احدهما ولما كان كل واحد منهما حجة كان اثبات الخيار بينهما في حكم العمل اذا رجح احدهما بالفراسة اثباتا للحكم بدليل شرعي وهذا لان الحق في المجتهدات لما كان واحدا ثبت ان التحري الذي هو الحق عند الله تعالى معه لانه اولى لانه خلافه محاله فاذا تحرى وعمل به صار الذي عمل به هو الحق والاخر خطأ فلا يجوز نقضه الا بدليل فوق التحري ومثاله اذا طلق احدى امرأتيه او اعتق احد عبديه كان له خيار التعيين لان تعيين المحل كان مملوكا له شرعا كالابتداء

الا بتياع ولكنه بمباشرة الابتياع اسقط ما كان له من الخيار في اصل الابتياع ولم يسقط ما كان له من الخيار
في التعيين فبقي ذلك الخيار ثابتا بالشرط فاذا لم يعين في التصرف ملكا له واذا عين لم يبق الرجوع ولو طلق احديهما
بعينها ثم نسي او اعتق احديهما بعينه ثم نسي لا يكون له خيار البيان بالجهل لان الذي كان له خرج عن ملكه الا انه
جهل المحرمة او المعتق فلم يثبت له خيار شرعي بالجهل والتخلص عن المعارضة من حيث الوصف بالاستقرار لانه
اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدل وذلك بانتفاء الركن وهو لا يعتدل بين الدليلين فلا يتحقق المعارضة
حقيقة وان كان موجودا ظاهرا مثل المحكم يعارضه المجمل حتى لو استدل مستدل بجواز بيع ثوب بثوبين بقوله
تعالى واحل الله البيع لا يسع للمعارض ان يعارضه بقوله تعالى وحرم الربوا لانه مجمل او المتشابه حتى لو
استدل لنا على نفي التشبيه بقوله تعالى ليس كمثله شيء لا يسع لغيرنا ان يعارضنا بقوله تعالى الرحمن على
العرش استوى وبقوله تعالى بل يداه مبسوطتان لانهما متشابهان ومثل الكتاب او المشهور من السنة
يعارضه خبر الواحد كما بينا في حديث القضاء بالشاهد واليمين انه يخالف الكتاب والسنة المشهورة او
من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى كايتي اليمين في سورة البقرة والمائدة و
هذا لان التعارض انما يكون بتدافع الحكم فاذا كان الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر لا يتحقق التدافع
فلا يثبت التعارض وهذا راجع الى انتفاء الشرط في الحقيقة اذ الاختلاف في الحكم مما يتحقق به الاختلاف
في المحل ضرورة وبيان ذلك في قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما
كسبت قلوبكم وقوله تعالى في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فان التعارض ثابت بين هذين النصين ظاهرا في يمين الغموس لان الغموس من كسب القلب فكانت اية البقرة
مثبتة للمؤاخذة في الغموس واية المائدة نافية لانها غير معقودة لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر
الذي فيه رجاء الصدق وهذا لان العقد عبارة عن عقد اللسان دون القلب فكان الغموس داخلا في هذا اللغو
ولكن التعارض ينتفي باعتبار الحكم فان المؤاخذة المثبتة في المائدة مؤاخذة بالكفارة في الدنيا فكان المؤاخذة
المنفية فيها ايضا والمؤاخذة المثبتة في البقرة مطلق المؤاخذة وهي في دار الجزاء لانها جعلت للجزاء فاما
الدنيا فقد يؤاخذ فيها لكون تمحيصا عن المعاصي وقد لا يؤاخذ استدراجا فبهذا تبين ان الحكم الثابت في
احد النصين غير الحكم الثابت في الاخر ولما بطل التدافع بهذا لا يصح ان يحمل البعض على البعض كما فعل
الشافعي رحمه الله فانه حمل العقد على عقد القلب وهو القصد كقوله عقدت على قلبي بان اتركا الهوى ليطابق
قوله بما كسبت قلوبكم وحمل المؤاخذة المبهمة في البقرة على المؤاخذة المفسرة في المائدة او من قبل الحال بان يحمل
احدهما على حالة والاخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فبينهما تعارض ظاهرا لان
حتى للغاية والاطهار الاغتسال والطهر انقطاع الدم فالتشديد يقتضي حرمة القربان الى الغاية الاغتسال و
التخفيف الغاية الطهر وبين امتداد حرمة القربان الى الاغتسال وبين ثبوت حل القربان عند انقطاع الدم
منافاة ولكن التعارض ينتفي باختلاف الحال فيحمل القراءة بالتخفيف على ما اذا كانت ايامها عشرة فهو الانقطاع
التام الذي لا تردد فيه لان الحيض لا يزيد على العشرة والقراءة بالتشديد على ما اذا كانت ايامها اقل من عشرة لانه

المتقرر الى الاغتسال لاحتمال ان يعود الدم ويكون ذلك حيضا فاحتيج الى الاغتسال ليترجح جانب الانقطاع
على جانب عدم الانقطاع وهذا يرجع الى انتفاء الشرط ايضا وقوله تعالى وارجلكم الى الكعبين فالتعارض يقع
ظاهرا بين القراءة بالنصب الذي يجعل الرجل معطوفا على المغسول وبين القراءة بالجر الذي يجعل الرجل معطوفا
على الممسوح ولكن التعارض ينتفي بان يحمل الجر على حالة الاستتار بالخفين والنصب على حالة ظهور القدمين ويرجح ذلك
لان الجلد الذي استتر به الرجل جعل قائما مقام بشرة الرجل فصار ذكر الرجل عبارة عنه بهذا الطريق فصار مسحه
بمنزلة مسح القدمين لان الجلد اي الخف لما اقيم مقام بشرة القدم صار المسح عليه كالمسح على القدمين او من قبل
اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا الاية فقد وقع التعارض ظاهرا للحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن مسعود رضي الله عنه
من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة
واراد به قوله تعالى والذين يتوفون منكم مجيبا على علي رضي الله عنه فانه يقول انها تعتد بابعد الاجلين جمعا بينهما
فجعل التاخر دليل النسخ وجعل اخرهما اولى وهذا يرجع الى انتفاء الشرط ايضا او دلالة كالحاظر والمبيح فان الحاظر
يجعل اخرا ناسخا دلالة لانا نعلم انهما وردا في زمانين اذ ورودهما في زمان واحد يستحيل لما مر ثم الحاظر لو كان اولا
لكان ناسخا للمبيح ثم يكون المبيح ناسخا له فيتكرر النسخ نسخ الاباحة الثابتة ابتداء بالحاظر ثم نسخ الحاظر
بالمبيح واذا كان المبيح اولا والحاظر اخرا لا يتكرر فكان الاخذ بعدم التكرار اولى لكونه متيقنا وكون الاخر
محتملا ولانه لا اصل عدمه فلا يصار اليه ما امكن ولان المحرم ناسخ تقدم او تاخر والمبيح ان تقدم لا يكون ناسخا
بل يكون مقررا للاباحة وان تاخر يكون ناسخا فكان الاخذ بالمحكم احق وهذا على قول بعض مشايخنا ان الاباحة
اصل في الاشياء كما اشار اليه محمد في كتاب الاكراه ظاهرا وعلى اقوى الطريقين لا اصل فيها التوقف كما ذكرنا في الميزان
باعتبار ان قبل مبعث النبي عليه السلام كانت الاباحة ظاهرة في الاشياء فان الناس لم يتركوا سدى في شيء من
الزمان قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير ولكن في زمان الفترة الاباحة كانت ظاهرة في الناس
وذلك باق الى ان يثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا وذلك مثل ما روي ان النبي عليه السلام حرم الضب و
روي انه اباح الضب وروي انه حرم لحوم الحمر الاهلية وروي انه اباحها وروي انه اباح الضبع وروي انه نهى عن
اكل الضبع فانا نجعل الحاظر ناسخا في هذا كله فان قلت اذا كان المحرم ناسخا فاني يصح قولك فيما تقدم
عند العجز يجب تقرير الاصول كما في سور الحمار لما تعارضت الادلة يلي الى اخر قلت كونه ناسخا ثبت بالاجتهاد
فيظهر في حرمة اللحم احتياطا فاما فيما وراء ذلك يبقى التعارض او نقول هو ما ثبت حرمة لحمه بقي التعارض
اعلم ان مشايخنا رحمهم الله اختلفوا فيما اذا كان احد النصين مثبتا والاخر نافيا مبقيا على الاصل ولـ
فقال ابو الحسن الكرخي رحمه الله المثبت اولى لان المثبت اقرب الى الصدق من النافي لانه يعتمد الحقيقة
والنافي يبتني على الظاهر ولهذا قبلت الشهادة على الاثبات دون النفي وقال عيسى بن ابان يتعارضان لان
المثبت معمول به كالنافي وقد اختلف علماؤنا المتقدمون في مثل هذين النصين فانه روي ان بريرة اعتقت وزوجها
حر فخيرها رسول الله عليه السلام وروي انها اعتقت وزوجها عبد وهذا متفق على الاول لانه خلاف

ان زوجها كان عبدا لانه صح واصحابنا اخذوا بالمثبت وهو رواية من روى ان زوجها كان حرا حين اعتقت
وهذا يدل على ان المثبت اولى وروى ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال بسرف وروى انه عليه السلام
تزوجها وهو محرم واتفقت الروايات ان النكاح لم يكن في حال الحل الاصلي وانما اختلفت في الحل المعترض على الاحرام
وعمل اصحابنا بالثاني وهو رواية من روى انه تزوجها وهو محرم لانه يبقي ما كان على ما كان وروى انه عليه السلام
رد بنته زينب على زوجها ابي العاص بنكاح جديد وروى انه ردها عليه بالنكاح الاول واصحابنا عملوا بالمثبت
وهو رواية من روى انه ردها عليه بنكاح جديد حتى اثبتوا الفرقة بتباين الدارين بان خرج احد الزوجين
الى دار الاسلام مهاجرا وبقي الاخر في دار الحرب والشافعي عمل برواية النفي ولم يوقع الفرقة بتباين الدارين
وذكر في كتاب الاستحسان اذا اخبر عدل بطهارة الماء وعدل اخر بنجاسته ان الطهارة اولى والاثبات في خبر
من اخبر بالنجاسة وعلى هذا خبر المخبرين بحل الطعام وحرمته وقالوا في الجرح والتعديل اذا عدله واحد
وجرحه اخر فالجرح اولى وهو المثبت فلما اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع يحصل به التوفيق بين هذه
الفصول ويستمر عليه المذهب والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشتبه
حاله لكنا عرفنا ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات والا فلا ولهذا قال في السير الكبير اذا قالت
المرأة سمعت زوجي يقول المسيح ابن الله فبنت منه وقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله قول النصارى او
قالت النصارى المسيح ابن الله ولكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله فان شهد للمرأة شاهدان انا سمعناه
يقول المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك ولا ندري اقال غير ذلك ام لا لم يقبل الشهادة وكان القول
قوله ايضا وان قال الشاهدان نشهد انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبلت الشهادة وفرق بينهما لوقوع الحرمة
وكذلك لو ادعى الزوج الاستثناء في الطلاق وشهد الشهود انه لم يستثن قبلت الشهادة وهذه شهادة
على النفي ولكن عن دليل موجب للعلم به لان كلام المتكلم انما يسمع عيانا فيعلم انه زاد شيئا او لم يزد وما لا
يسمع يكون بمنزلة ما لا كلام فلهذا قبلت الشهادة على النفي اذا كان عن دليل كما قبلت على الاثبات وانما لم
يقبل الشهادة اذا قالوا لم نسمع منه غير ذلك لانه لا تنافي بين قول الشهود لم نسمع منه غير ذلك وبين قول
الزوج قلت قالت النصارى المسيح ابن الله لجواز انه قال ذلك في قوله ولكنهم لم يسمعوا منه لكن لا يمكنهم
ان يقال قال ذلك كذا ولم يقل كذا فيكون قولهم ولم يقل غير ذلك نفيا لقول الزوج وهو مما يحيط العلم به
فتبين فتقبل واما اذا كان خبر النفي لعدم الدليل فانه لا يكون معارضا للاثبات لان خبر المثبت عن
دليل وخبر النافي لا عن دليل بل عن استصحاب الحال وان كان الحال مشتبها فيجوز ان يعرف بدليله ويجوز
ان يعتمد المخبر فيه ظاهر الحال وجب الرجوع الى المخبر بالنفي فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يعارض
المثبت لانه اعتمد ما ليس بحجة وهو الاستصحاب ولان السامع والمخبر في هذا النوع سيان فالسامع
عنده علم مدا بالدليل المثبت كالمخبر بالنفي فلو جاز ان يكون هذا الخبر معارضا لخبر المثبت لجاز ان يكون
علم السامع معارضا لخبر المثبت وان ظهر انه اعتمد في خبره دليلا موجبا للعلم به كان مثل المثبت
فالنفي في حديث بريرة وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال فلم يعارض الاثبات

وهو ما روي انها اعتقت وزوجها حر فرجحنا المثبت وفي حديث ميمونة وهو ما روي انه عليه السلام
تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روي انه عليه السلام تزوجها
وهو حلال وجعل رواية ابن عباس اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط والاتقان الا ترى
ان عمر رضي الله عنه كان يستشيره في احكام الحوادث وكان يقدمه على كبار من الصحابة وكان يقول له
غص يا غواص شنشنة اعرفها من اخزم وهو مثل في تشبيه الولد بالوالد وكان يريد به مدحه على رأيه
وقد قيل لم يكن لقرشي رأي مثل رأي العباس ولانه روى القصة على وجهها فقد روي عن ابن عباس رضي
الله عنهما انه تزوج ميمونة بنت الحارث وهو محرم فاقام بمكة ثلاثا فاتاه حويطب بن عبد العزى في نفر
من قريش في اليوم الثالث فقالوا قد انقضى اجلكم فاخرج عنا فقال وما عليكم لو تركتموني فعرست بين
اظهركم وصنعنا طعاما فحضرتموه فقالوا لا حاجة لنا الى طعامك فاخرج عنا فخرج نبي الله عليه السلام
وخرجت ميمونة حتى عرس بها بسرف وقول الخبر الاسلام توجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة
اي بالاتقان والضبط دون ما يسقط به التعارض في نفس الحجة كما قال الكرخي ان النافي لا يعارض المثبت
لانها لا يعدله في نسقط التعارض بينهما ورجحنا المثبت في حديث زينب لان النافي ممن لا يعتمد
دليل المعرفة بل عدم الدليل المثبت وهو مشاهدة النكاح الجديد فيبني روايته على استصحاب الحال وهو
انه عرف النكاح بينهما فيما مضى وشاهد ردها عليه فروى انه ردها بالنكاح الاول وطهارة الماء وحل
الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فان الماء الذي ينزل من السماء اذا اخذ انسان في
اناء طاهر وكان يراعيه الى وقت الاستعمال فانه يعلم طهارته بدليل موجب له كما ان المخبر بنجاسته
يعتمد الدليل فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل ومن يزكي الشاهد فانما يزكيه لعدم علمه
بما يجرح عدالته لانه لا يقف احد على جميع احواله حتى يكون تزكيته عن دليل موجب للعلم والجارح يعتمد
الحقيقة لانه شاهد فسقه فكان خبره اولى والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة والحرية
خلافا لبعض اهل النظر فانهم يرجحون بزيادة عدد الراوي وبالذكورة والحرية في العدد لان بذلك تتم الحجة
في العدد دون الانفراد حتى اذا كان راوي احد الخبرين واحدا وراوي الاخر اثنين فالذي يرويه اثنان اولى بالعمل
به عندهم واذا كان راوي احد الخبرين رجلين يترجحان على راويين عبدين كذا اذا كانا رجلين يترجحان على
امرأتين فاما اذا كان عبدا واحدا وحرا واحدا وذكرا واحدا وامرأة واحدة فانه لا يثبت الرجحان اتفاقا
واستدلوا بما قال محمد في كتاب الاستحسان في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته
ان خبر الاثنين اولى من خبر الواحد وخبر الحرين اولى من خبر العبدين لان القلب الى خبر الاثنين اميل وكذا
الى خبر الحرين والرجلين قلنا هذا متروك باجماع السلف فانهم لم يرجحوا بزيادة العدد والحرية والذكورة
ولو رجحوا لنقل الا ترى ان خبر المرأة والرجل وخبر الحر والعبد سواء والقلب الى قول الرجل والحر اميل
وانما رجح خبر الاثنين على خبر الواحد وخبر الحر على خبر العبد في مسألة الاستحسان لظهور الترجيح
بذلك في حقوق العباد وهذا وان كان يرجع الى اثبات حق الشرع ولكنه يلزم العبد نوع حكم بقوله

ناشئة الشهادة من وجه فجاز الترجيح بالعدد والحرية والذكورة واما الحكم بخبر الواحد فمضاف الى قول
الرسول عليه السلام والى الزامه لا الى التزام هذا المخبر وخبر الواحد والاثنين سواء في وجوب العمل
به واذا كان في احد الخبرين زيادة فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف
اعلم انه اذا كان في احد الخبرين زيادة لم يذكر تلك الزيادة في الخبر الاخر فان كان الراوي واحدا
يؤخذ بالمثبت للزيادة ويجعل حذف تلك الزيادة في الخبر الثاني مضافا الى قلة ضبط الراوي وذلك مثل
ما يرويه ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي عليه السلام قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها
تحالفا وترادا وفي الرواية الاخرى عنه لم يذكر هذه الزيادة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري
التحالف الا عند قيام السلعة وقال محمد والشافعي يعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا يشتغل بترجيح
احدهما في العمل به وقلنا اذا كان اصل الخبر واحدا فلا يثبت كونهما خبرين الا بمثال وحينئذ يكون حذف
الزيادة من بعض الرواية لا طريق له سوى قلة ضبط الراوي فاما اذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل
بهما كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين اعلم ان الراوي اذا اختلف علم انهما خبران وانه
عليه السلام انما قال كل واحد منهما في وقت اخر فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما ان المطلق لا يحمل
على المقيد عندنا في حكمين وهذا كما روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وقال
لعتاب ابن اسيد انههم عن اربعة عن بيع ما لم يقبضوا فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق منهما على المقيد بالطعام
حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض **فصل في البيان**
وهذه الحجة يحتمل البيان يوجب الحاق البيان بها والكلام فيه في تفسيره وتقسيمه اما الاول
فهو في كلام العرب عبارة عن الاظهار قال الله تعالى علمه البيان وهذا بيان للناس وقال ثم ان علينا
بيانه وقال عليه السلام ان من البيان لسحرا المراد بهذا كله الاظهار وقد يستعمل في الظهور يقال
بان في معنى هذا الكلام بيانا اي ظهر فاستعمل متعديا وغير متعد والمراد به في هذا الباب عندنا
اظهار المراد للمخاطب وقيل ظهور المراد للمخاطب والعلم بالامر الذي حصل له عند الخطاب والاول اصح
لان الله قال انه عليه السلام كان مامورا بالبيان للناس قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم
ومعلوم انه بين للكل من وقع له العلم ببيانه ومن لم يقع العلم به فاما لو كان البيان عبارة
عن العلم الواقع للمبين لم يكن مبينا للكل وقيل هو اخراج الشيء عن حيز الاشكال الى حيز التجلي
وهو اشكل من البيان لوجود التجوز في الخبر واحتمال الاشكال وجوها شتى كالمجمل والمشترك و
للخفي والمقصود من التعريف زيادة كشف الشيء لا زيادة الاشكال فيه مع انه لبيان نحو المجمل
والبيان قد يكون في غيره ثم البيان قد يكون بالفعل كما يكون بالقول وقال بعض المتكلمين لا يكون
البيان الا بالقول لان الفعل يطول فيتراخى البيان والوصل شرط عندهم ولنا انه عليه السلام
بين الصلوة والحج بالفعل فقال صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم ولان البيان اظهار
المراد وقد يكون بالفعل ادل على المراد من القول واما الثاني فهو على خمسة اوجه لانه اما ان يكون

بيان تقرير او بيان تفسير او بيان تغيير او بيان ضرورة او بيان تبديل لانه لا يخلو اما ان يكون
بيان ضرورة او لا الثاني لا يخلو اما ان يكون المبين مفهوم المعنى بدون البيان او لا الثاني بيان المجمل
والمشترك والاول لا يخلو اما ان يتغير مفهومه لا صلا بالبيان او لا الثاني بيان التقرير والاول
لا يخلو اما ان يقع التغيير قبل ثبوت موجبه او لا فالاول بيان التغيير والثاني بيان التبديل اما بيان
التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والخصوص كما في قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه
فان الطيران يكون بالجناح حقيقة ولكن يحتمل غيره كما يقال المرء يطير بهمته ولهذا قلنا اذا قال
لامراته انت طالق او لعبده انت حر ونوى به الطلاق عن النكاح او الحرية عن الرق والملك لا يصدق لانه تقرير
للحكم الثابت بظاهر الكلام لان الطلاق عبارة عن رفع القيد فاحتمل قيد غير النكاح وهو القيد
الحسي مجازا ولهذا اذا نوى ذلك دين فيما بينه وبين الله تعالى فاذا عنى به الطلاق عن النكاح فقد قرر
والتحرير عبارة عن التخليص فاحتمل ان يكون المراد التخليص من العمل مجازا ولهذا اذا نواه دين فيما بينه
وبين الله تعالى فلما قال نويت به الحرية عن الرق والملك فقد قرر وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
فالملائكة جمع عام فاحتمل الخصوص بان يراد به بعضهم فقطع هذا الاحتمال بقوله تعالى كلهم اجمعون
فهو بيان تقرير كما ترى واما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا
الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان الصلوة مجمل ولحقه البيان بالسنة وكذا الزكوة مجمل
في حق النصاب وقدر ما يجب ثم لحقه البيان بالسنة وكذا السرقة مجملة في النصاب ولحقه البيان بالسنة
ونظيره من مسائل الفقه قوله لامراته انت بائن فانه اذا عنى به الطلاق صح لان البينونة مشتركة تحتمل
ضروب بينونات عن النكاح وعن الخيرات وغير ذلك فاذا عنى به الطلاق كان بيان تفسير ثم يعمل باصل
الكلام بعد التفسير حتى يكون الواقع به بائنا وكذلك في سائر الكنايات على ما عرف وفي قوله علي دراهم
وفي البلد نقود مختلفة فانه اذا عنى به نقدا كان بيان تفسير لان الاسم يحتمل ضروب دراهم ولفظة
على شيء فانه يجوز بيانه متصلا ومنفصلا لانه تكلم بكلام مجمل وانما بينه بيانا موصولا ومفصولا اما بيان
التقرير فلانه مقرر للحكم الثابت بظاهر الكلام لا تغيير له فيصح متصلا ومنفصلا واما بيان التفسير
فكذلك عند الجمهور لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي والمراد بيان القران لتقدم ذكره وفيه المجمل و
المشترك فينصرف الى الكل ويجوز بيان الكل منفصلا ولا يقال يحتمل ان يراد به بيان التقرير لانه ذكر
مطلقا فلا يتقيد بلا دليل او لانه بيان من وجه دون وجه لانه لازالة الخفاء ولا خفاء ثمة ظاهرا وعند
بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لانه لا يمكن العمل بالخطاب بدون البيان والمقصود
به فهمه والعمل به فلو جاز تاخير البيان لافضى الى تكليف ما ليس في الوسع وهو مردود وقلنا انما يكون
كذلك ان لو لزمنا العمل به قبل البيان وليس كذلك بل لزمنا ان نعتقد فيه ان ما اراد الله تعالى به
فهو حق فكان ابتلاء بمجرد الاعتقاد وهو اعظم من الابتلاء بالفعل الا يرى ان الابتلاء بالمتشابه لاعتقاد
الحقية فيما هو المراد صحيح مع الياس عن البيان فلان يصح الابتلاء باعتقاد الحقية في المجمل مع انتظار

البيان ايضا واما بيان التغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فانما يصح ذلك موصولا فقط
اي هذا البيان يصح موصولا ولا يصح مفصولا بالاجماع وما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما
انه يجوز الاستثناء المنفصل فان صحت هذه الرواية عنه فالمراد به ما اذا نوى الاستثناء عند
التلفظ ثم اظهر فانه يدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه اذا قال بع داري من شئت ثم قال بعد مدة
الا من زيد فانه باطل ولانه لو جاز ذلك لما استقر شيء من الطلاق والعتاق واليمين لجواز ورود الاستثناء
بعده وانما سمينا التعليق بالشرط والاستثناء بيان تغيير لما ظهر من اثر كل واحد منهما اعني البيان
والتغيير وذلك لان مقتضى قول الرجل انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه
فاذا ذكر الشرط تغير ذلك لانه تبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين ولا
محل له في الحال ولا يصل الى العبد الا بعد خروجه من ان يكون يمينا لوجود الشرط فصار الشرط مغيرا له
من هذا الوجه ولكنه بيان مع ذلك لان البيان اظهار حكم الحادث عند ابتداء وجوده فاما التغيير بعد
الوجود فنسخ وليس ببيان ولما كان التعليق بالشرط له ابتداء ووقوعه غير موجب للحكم وانما ينقلب موجبا
عند الشرط والكلام يحتمله سماه اذ المتكلم بالعلة ولا حكم لها جاز تسميتها كالبيع بالخيار والبيع الموقوف و
بيع الهازل وطلاق الصبي واعتاقه سمي هذا بيانا فسمي بيان التغيير لاشتماله على هذين الوصفين وكذلك
الاستثناء فان مقتضى قوله لفلان علي الف درهم وجوب القدر المسمى في ذمته وتغيير ذلك بقوله الا مائة لا على
طريق انه يرتفع بعض ما كان واجبا فانه نسخ بل على طريق انه منع بعض التكلم وصار عبارة عما وراء المستثنى
فكانه قال علي تسعمائة وكان بيانا لانه تبين ان المراد من صدر الكلام هذا القدر ابتداء واطلاق اسم
الكل وارادة البعض شائع فسمي بيان التغيير لاشتماله على الوصفين الا يرى ان التعليق بالشرط والاستثناء
لو صح كل واحد منهما متراخيا كان ناسخا فدل انهما مغيران غير ان الاستثناء يمنع انعقاد التكلم ايجابا في
بعض الجملة اصلا والتعليق يمنع الانعقاد لاجل الحكم وهو الايجاب اصلا ويبقى الثاني وهو الاحتمال فعلم
انهما من واد واحد اذ كل واحد منهما يمنع الانعقاد فكانا من باب التغيير عن الموجب وهو الوقوع في الحال
ووجوب كل الالف الى المحتمل وهو عدم الوقوع في الحال ووجوب بعض الالف دون التبديل وهو النسخ اذ النسخ
رفع بعد الوجوب لا المنع قبل الثبوت وهما للمنع من الانعقاد لا للرفع بعد الوجود واختلف في خصوص
العموم فعندنا لا يقع الخصوص متراخيا بل يكون نسخا اما اذا قرن الخصوص بالعموم فيكون بيانا وعند
الشافعي يجوز ذلك اي يجوز متراخيا كما يجوز متصلا وقال بعض اصحابنا رحمهم الله فيمن قال اوصيت بهذا الخاتم
لفلان وبفصه لاخر بكلام متصل ان الثاني يكون مخصوصا للاول ويكون الحلقة للاول والفص للثاني ويصير
التخصيص بيانا كالاستثناء ولو فصل لم يكن مخصوصا فيكون الحلقة للموصى له بالخاتم والفص بينهما
نصفان لوقوع التعارض بينهما في الفص فلم يجعل بيانا مع الفصل كالاستثناء فعلم انهم لم يروا التخصيص
بيانا الا مقارنا وهذا بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا كالالف فانه اسم لذلك
العدد المعين على سبيل القطع بلا احتمال الغير لانه لفظ عدد خاص ولو احتمل الخصوص متراخيا لما اوجب الحكم

قطعا كالعام المخصوص وهذا لان بالخصوص يظهر ان المخصوص لم يكن مرادا بالعام ابتداء فيلزم
ان يعتقد انه موجب قطعا في جميع افراده وغير موجب في الجميع فيكون تناقضا وبعد الخصوص لا يبقى
القطع لان العام بعد الخصوص لا يبقى قطعيا لما مر فكان تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد
بشرط الوصل كالشرط والاستثناء وعنده ليس بتغيير بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا و
هذا لان العام عنده ظاهر التعميم مع احتمال الخصوص كالعام الذي ثبت خصوصه فكان التخصيص
بيانا لما كان محتمله وكان تقريرا لانه يبقى بعد التخصيص موجبا محتمله كما كان قبل التخصيص
موجبا محتمله وهو امارة بيان التقرير ولا خلاف لنا ان ما كان بيانا محضا صح متراخيا لان البيان المحض
انما يكون في محل فيه اجمال واشتراك ولا يجب العمل مع الاجمال والاشتراك فيصح البيان متراخيا
ليحصل الابتلاء بالاعتقاد مرة وبالفعل مع الاعتقاد اخرى وما لم يكن بيانا محضا بل فيه تغيير
كالاستثناء والتعليق بالشرط او تبديل كقوله انت طالق ان شاء الله تعالى لم يصح متراخيا
وعندنا لما كان خصوص دليل العموم تغييرا لا يصح متراخيا وعنده ليس بتغيير فيصح متراخيا
وعنده ليس بتغيير فيصح متراخيا وبيان بقرة بني اسرائيل من قبيل تقييد المطلق فكان نسخا
فيصح متراخيا والاهل لم يتناول الابن لانه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك وقوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام لانه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اعلم ان الشافعي رحمه الله احتج لاثبات اصله بقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا
بقرة فقد تاخر بيانها الى ان سالوا وعندنا هذا تقييد للمطلق وزيادة على النص فكان
نسخا والنسخ لا يكون الا متراخيا وهذا لان البقرة نكرة في موضع الاثبات فكانت خاصة فكيف تحتمل
التخصيص ولكنها مطلقة فتحتمل التقييد وتقييد المطلق نسخ وعند الشافعي المطلق عام فقد بنى
السؤال على اصله وبقوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة وسلك بمعنى
كقوله تعالى ما سلككم في سقر من كل امة زوجين ذكر وانثى كالجمل والناقة والحصان والرمكة واثنين تاكيد
وزيادة بيان واهلك نساءك واولادك فالعموم اسم الاهل يتناول ابنه ثم لحقه خصوص متراخ بقوله انه
ليس من اهلك وقلنا البيان كان متصلا به فانه قال الا من سبق عليه القول اي سبق القول من الله
باهلاكه والمراد ما سبق من وعد اهلاك الكفار بقوله انهم مغرقون وكان ابنه منهم ولان الاهل لم يتناول
ابنه الكافر لان اهل الرسل عليهم السلام من اتبعهم في دينهم وآمن بهم فعلى هذا يكون الاهل مشتركا
لانه يحتمل ان يكون المراد الاهل من حيث النسب واحتمل ان يكون المراد الاهل من حيث المتابعة
في الدين فبين الله تعالى ان المراد الاهل من حيث المتابعة في الدين وان ابنه الكافر ليس من اهله
وتاخير البيان في المشترك صحيح كما مر فان قلت لو لم يكن الاهل متناولا للابن لما قال نوح
عليه السلام ان ابني من اهلي قلت انما قال ذلك لانه كان دعاه الى الايمان بقوله يا بني اركب معنا
ولا تكن مع الكافرين اي اسلم واركب معنا فظن انه اسلم وكان يظن فيه انه مؤمن حين نزل الاية الكبرى وهو

الطوفان فلما انزل الله تعالى حسن ظنه به واستدركه رجاؤه بني عليه سواله فلما وضح له الامر بقوله
انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح اعرض عنه وسلم للعذاب وقال رب انى اعوذ بك ان اسالك ما ليس
لى به علم ومثل هذا يجوز في معاملات الرسل عليهم السلام بناء على العلم البشري الى ان ينزل الوحي الا ترى
ان ابرهيم عليه السلام استغفر لابيه بناء على رجاء ايمانه لانه وعدا بوعد ان يومن بالله تعالى قال
الله تعالى وما كان استغفار ابرهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله
تبرا منه وبقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فالمراد به الاصنام دون عيسى عليه
السلام والملائكة عليهم السلام وانما عرف ذلك ببيان متراخ بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون فانها نزلت بعد ما عارض ابن الزبعرى بعيسى والملائكة وقال ان النصارى عبدوا المسيح
وبنو مليح عبدوا الملائكة ففرح اهل مكة قلنا ان اول الاية لم يتناول عيسى والملائكة عليهم
السلام لان ما لذوات غير العقلاء ولا يدخل تحتها من يعقل الا مجازا غير ان الكفرة كانوا متعنتين
كادبون بالباطل بعد ما تبين لهم الحق ويتكلمون باللبس وكان رسول الله عليه السلام يسكت عن
عن جوابهم اعراضا عن اللغو متمسكا بقوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه ثم ان الله تعالى تولى
الجواب ببيان شاف يرد لبسهم فقال تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فكان
بيانا زائدا لازالة اللبس على وجه التقرير وانه يصح متصلا ومتراخيا ونظيره محاجة الخليل عليه
السلام مع اللعين بقوله ربي الذي يحيي ويميت وكان المراد به الاحياء الحقيقي فقال اللعين انا احيي
واميت واراد به احياء مجازا بدفع سبب الهلاك عن حي فاعرض ابرهيم عليه السلام عن جوابه وجاء
بما يزيل اللبس عن العامة فقال فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذي
كفر وبقوله تعالى انا مهلكوا اهل هذه القرية فعموم هذا اللفظ يتناول لوطا واهله والمراد به غير لوط
واهله وخص متراخيا حيث سال ابرهيم عليه السلام فقال ان فيها لوطا قالوا نحن اعلم بمن فيها لننجينه
واهله قلنا البيان كان مقرونا به اما في هذه الاية فلقوله تعالى ان اهلها كانوا ظالمين فاخبروا
بالهلاك بسبب الظلم وكان لوط واهله لم يدخلوا تحت هذا النص بالتعليل واما في غير هذه الاية
فلقوله تعالى الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امراته فان قلت فما معنى سوال ابرهيم عليه السلام
الرسل بقوله ان فيها لوطا ان لم يدخل تحت النص بالتعليل قلت فيه معنيان احدهما انه علم يقينا
ان لوطا ليس من المهلكين ولكنه خصص في سواله ليزداد طمانينة وليكون فيه زيادة اكرام للوط عليه السلام
بوعد النجاة خاصا وهو نظير قوله رب ارني كيف تحيي الموتى مع انه كان متيقنا باحياء الموتى ولكنه
سال ليضم العيان الى ما علم يقينا فيزداد به طمانينة القلب وليس الخبر كالمعاينة والثاني ان العذاب
قد ينزل خاصا بالظالمين كما كان باصحاب السبت وقد ينزل عاما فيكون عذابا في حق الظالمين و
ابتلاء في حق المطيعين كما قال الله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة فاراد الخليل
عليه السلام ان يبين له ان عذاب اهل تلك القرية من اي النوعين وان يعلم ان لوطا ينجو ذلك ام يبتلى

به وبقوله ولذي القربى فانه عام خص منه بنو نوفل وبنو عبد شمس متراخيا بسوال عثمان وجبير
بن مطعم رضي الله عنهما قلنا هذا من قبيل بيان المجمل لان القربى مجمل فانه يحتمل ان يراد به قرب
القرابة وذا متنوع بانه متصل بالاب وبالجد وبجد الجد ويحتمل ان يراد به قرب النصرة فكان قول
النبي عليه السلام انما بنو هاشم وبنو المطلب كشيء واحد وانهم لم يفارقوني في الجاهلية والاسلام بيانا
ان المراد قرب النصرة لا قرب القرابة وقد بيناه مستقصى في المستصفى والاستثناء يمنع التكلم بحكمه
بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده وقال الشافعي رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة لاجماع اهل
اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد ومعناه النفي و
الاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا للغير لا اثباتا له اعلم انهم اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء
والتعليق بالشرط فقال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي
بعده فكانه لم يتكلم في حق الحكم بقدر المستثنى وقال الشافعي الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة فعنده
يمنع الموجب لا الموجب وعندنا يمنع الموجب والموجب فالحاصل ان قدر المستثنى لا يثبت فيه حكم الصدر
بالاجماع الا ان عندنا انما لا يثبت لعدم النص الموجب في حقه كان صدره انتهى عند الاستثناء وهذا
كالايجاب الى غاية تقرر حكمه اذا انتهى الى الغاية لا بنص الغاية بل لعدم الدليل كالصوم الى الليل
وعنده لا يثبت بمعارضة نص الاستثناء النص المستثنى منه فصدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه
فتعارضا فتساقطا فلم يثبت الحكم كما قالوا جميعا في العام اذا خص منه شيء فان حكم العام لم يثبت فيما
تناوله النص الخاص لا لعدم العام فيه ولكن بمعارضة النص الخاص فكذلك ها هنا وكذلك اختلفوا في
التعليق بالشرط فعندنا عدم الحكم لعدم العلة الموجبة لا مع صورة التكلم بالعلة وعنده الشرط
مانع من الحكم مع وجود علته فيكون الشرط معارضا للعلة عنده لكون العلة موجودة عنده فصار عندنا
تقدير قوله لفلان علي الف درهم الا مائة لفلان علي تسعمائة لسقوط المائة تكلما وهكذا وعنده الا مائة فانها
لم تثبت علي لعدم سقوطها تكلما وبيانه في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة الى قوله الا الذين تابوا فان الصدر
يقتضي وجوب الحد ورد الشهادة والفسق ثم استثنى التائبين والمستثنى يعارض المستثنى منه بحكمه
فيمتنع حكم الصدر فيه كانه قيل الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك هم الصالحون ولهذا
كان التائب عن القذف مقبول الشهادة عنده فكان ينبغي ان لا يجب الحد عليه لكن الحد حق العبد عنده
فاعتبرت التوبة اليه فلو تاب اليه واعتذر وعفا يسقط ايضا وقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء اي الا سواء بسواء فانه حلال بيع احدهما بالاخر فعندنا كان حرمة البيع بالصدر
مطلقا وحله اذا جاءت المساواة بالمعيار فاذا لم يوجد المساواة في المعيار الشرعي لا يثبت الحل وكان بيع
الحفنة بالحفنتين حراما بصدر الكلام لانه يتناول القليل والكثير والاستثناء عارضه في المكيل بحسب
خصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام يعني ان دليل المعارضة خاص وهو قوله
عليه السلام الا سواء بسواء فلا يتعدى عن حالة المساواة الى ما لا معارضة فيه من الصدر كان الدليل الخصوص

لا يتعدى غير المخصوص الى ما بقي من العام الا بطريق التعليل وهو نظير قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فيسقط الكل او يعفو الذي بيده عقدة النكاح اي الزوج فلا يرجع بشي من المهر الثابت به حكان حكم بنصف المفروض بالطلاق على سبيل العموم فيمن يصح منها العفو وفيمن لا يصح كالصغيرة والمجنونة وحكم بسقوط الكل بعفوهن كما هو موجب الاستثناء فيختص بالكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو لوجود الدليل المعارض في حقها ولا يتعدى الى من لا يصح العفو منها كالصغيرة والمجنونة لعدم الدليل المعارض وقول الرجل لفلان علي الف درهم الا ثوبا فانه يلزمه الالف الا قدر قيمة ثوب لان موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بدليل معارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان والامكان هنا في ان يجعل موجبه نفي مقدار قيمة الثوب لا نفي عين الثوب لانه لا يمكن استخراج عين الثوب من الالف بخلاف ما اذا كان المستثنى من جنس المستثنى منه فانه يمكن العمل بالدليل المعارض في عين المستثنى فيمتنع العمل بعمومه واحتج لاثبات اصله باجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على ان الاستثناء كما يعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه اذ الاثبات يعارض النفي وكذا عكسه ولقوله لا اله الا الله للتوحيد ومعناه نفي الالوهية عن غير الله تعالى واثبات الالوهية لله تعالى اي الا الله فانه الكثر لهم لا عالم الا زيد اي فانه عالم فلو كان الاستثناء تكلما بالباقي بعد الثنيا كما قلتم لكان هذا نفيا للالوهية عن غيره لا اثباتا للالوهية له تعالى ولان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر من صدر الكلام لوجوده صار اذا بقي التكلم بقي حكمه نظرا الى الدليل وهو الصيغة الدالة على الحكم لكن امتنع حكمه لمعارض وهو الاستثناء وامتناع الحكم مع بقاء التكلم سايغ كالبيع بشرط الخيار فاما عدم التكلم مع وجوده فمحال ومن قال هو تكلم بالباقي بعد الثنيا فقد اتى به ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون لا في الاخبار لان ذلك يوهم الكذب باعتبار صدر الكلام وهذا لان صدر الكلام بقي موجبا عينه في قدر المستثنى بعد الاستثناء فالاخبار اظهار امر قد كان فلو انعقد صدر الكلام لكان اخبارا عن الله تعالى الف سنة اذ وجود المخبر عنه شرط صحة الخبر الصدق ثم بالاستثناء تبين انه ليس بثابت فاما الايجاب فاثبات شي في الحال فجاز ان يعارضه شي يمنع ثبوته ولان اهل اللغة قالوا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه ونفي واثبات باشارته جمعا بين قولي اهل اللغة وهذا لان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه اي ان الصدر ينتهي به والاستثناء متى دخل على نفي ينتهي بالاثبات فقولك لا عالم نفي لصفة العلم اصلا فلما قلت الا زيد انتهت تلك الصفة وانما ينتهي بالنهاية اذا انتهى به حكم الصدر فتبين هو للثبوت وكان اثباتا معنى وان اعتبر مع الصدر كله ما دام مدار على هذا كلمة التوحيد فان هذا الكلام لنفي الالوهية عن غير الله تعالى على وجه ينتهي به اذا لم يدخل تحت النفي فتبقى الالوهية مثبتة له ضرورة واعتبر هذا في التوحيد لكن الاثبات اشارة والنفي قصدا لان الاصل في التوحيد التصديق بالقلب واما الاقرار فشرط او ركن زايد عليها

عرف فاخترنا تحقيق الركن الزايد لبيان اشارة ليكون وفاء بحق الركن الزايد ولا يقال ان النفي غير مقصود ايضا لما مر ان الاصل هو التصديق بالقلب لان من الناس من يثبت الالوهية لغير الله تعالى فاحتيج الى النفي قصدا دفعا لقولهم واما الوهية الله تعالى فثابتة بلا خلاف فاعتبر بيانه بالاشارة اليه ولان ما يعمل بطريق المعارضة استوى فيه الكل والبعض كالنسخ ولم يستويا لانه لا يصح استثناء الكل حتى لو قال عبيدي احرار الا عبيدي لم يصح الاستثناء بخلاف استثناء الاكثر فانه يصح عند الاكثر ولان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه كالناسخ والاستثناء لا يستقل بنفسه فلم يصلح معارضا فاعتبر مع الصدر كله ما واحدا واذا اعتبرناهما كلاما واحدا ثبت حكم الجملة على وفق ما تقتضيه الجملة وكما يجوز ان يمتنع الحكم مع قيام التكلم يجوز ان يوجد التكلم ولا يكون معتبرا في حق الحكم اصلا كطلاق الصبي والمجنون ولكن الشأن في الترجيح وذا معنا لان الاستثناء متى جعل معارضا للصدر في الحكم بقي التكلم بحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه بواسطة الاستثناء وذا لا يصلح حكما للصدر فالالف مثلا اسم العالم فيصلح اسما للالف لانها اسم لعدد معين لا يحتمل ان يطلق على الزايد منه او على الناقص منه بخلاف ما اذا خص من العام بعضه فان الاسم يقع على الباقي بلا خلل لانه غير متعرض لعدد معين ولهذا صح التخصيص الى الثلث في اسم الجمع والى الواحد في اسم الجنس وسواي الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل وهو ما كان من جنس الاول ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر لان الصدر لم يتناوله لعدم المجانسة فيجعل مبتدأ وهذا لانه اذا كان من جنسه امكن ان يجعل استخراجا لبعض ما تكلم به فيصير بيانا ان الثابت ما بقي بعده واذا لم يكن من جنس الاول لم يكن استخراجا لانه لم يكن داخلا تحته فكان كلاما مبتدأ حكمه بخلاف الاول فلا يتغير به اصل الثبوت بالاول قال الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين فانه ليس بعدو لي وقال تعالى لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما اي لكن سلاما لان السلام ليس من جنس اللغو فهو ما خلا عن الفائدة والسلام مشتمل عليها وقوله تعالى الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين لم يدخلوا تحت صدر الكلام لان التائب من قام به التوبة والفاسق من لم تقم به التوبة فكان معناه لكن الذين تابوا فان الله تعالى يغفر لهم فلا يتغير به حكم الصدر ولكن ليس من حكم التوبة قبول الشهادة لا محالة فالعبد المؤمن التقي لا شهادة له وكذا قوله تعالى الا ان يعفون استثناء منقطع بمعنى لكن لان حكم الصدر ثبت على العموم وهو وجوب نصف المفروض ثم السقوط يكون بسبب يتحقق من بعد وهو العفو لان العفو انما يسقط بعد الوجوب وفي الاستثناء الحقيقي لا يتحقق الوجوب اصلا واما قوله الا سواء بسواء فاستثناء حال من الاحوال واستثناء الحال من الذي يحتمل فيكون الصدر عاما في الاحوال وهذا لان البيع تارة يكون بطريق المجازفة ومرة يكون بطريق المفاضلة وطورا يكون بطريق المساواة ولن يثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير فلم يتناول الصدر القليل فكان بيع الحفنة بالحفنتين جايزا لان النص لم يتناوله وقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا استثناء منقطع لانه ليس من جنس الصدر فلم يمكن استخراجه فيجعل نفيا مبتدأ كانه قال لكن الثوب ليس علي وعدم وجوب الثوب عليه لا ينفي وجوب الالف عليه فيكون الثوب منفيا بنفسه والالف ثابتا بنصه وفائدة الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله في الاستثناء انما يظهر في هذه المسألة لان الاستثناء دليل

معارض عنده فيعمل به ما امكن وقد امكن بما ذكرنا وعندنا ليس بدليل معارض بل هو لاستخراج ما تكلم به
ولم يصح استخراجه منه فيكون بيانا انه ليس عليه شيء من الثياب بل عليه الف درهم فقط وهذا هو القياس فيما
اذا استثنى مكيلا او موزونا لانه لا يصح الاستثناء لان صدر الكلام غير متناول له فلا ينتقص من الالف شيء و
هو قول محمد رحمه الله ولكنه استحسن ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله وقالا المقدرات جنس واحد معنى وان اختلفت
الصور لانها تثبت في الذمة ثمنا وتثبت حالا ومؤجلا ويجوز الاستقراض بها والاستثناء استخراج وتكلم بالباقي
معنى لا صورة فاذا صح استخراج المقدر من الالف من طريق المعنى بقي صدر الكلام في القدر المستثنى صورة بلا معنى
كما في قوله لفلان علي الف درهم الا مائة فان الالف باق في حق المائة تسمية لا معنى بخلاف ما ليس بمقدر من الاموال
كالثوب لانه ليس من جنس الدراهم معنى ايضا لان الثوب لا يجب في الذمة مطلقا كالاستقراض والثمن بكل
سبب فلم يصح استخراجه فكان استثناء منقطعا والاستثناء متى تعقب كلمات اي جملا معطوفة بعضها
على بعض ينصرف الى الجميع اي الى جميع ما تقدم ذكره عنده بناء على اصله انه معارض مانع للحكم كالشرط ثم الشرط
ينصرف الى جميع ما تقدم حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبده حر وامراته طالق وعليه الحج الى بيت الله تعالى ان دخلت
هذه الدار او قال في اخره ان شاء الله تعالى فكذا الاستثناء وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم
اعتبار الاستثناء لما مر وانما ترك العمل به في الجملة الاخيرة للضرورة ولا ضرورة في غيرها بخلاف الشرط لانه مبدل
ولا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم وهذا لان مقتضى قوله لعبده انت حر نزول العتق
في المحل واستقراره فيه وبذكر الشرط تبدل ذلك لانه تبين به انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب
للعتق بل هو يمين ومحله الذمة ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالتعليق
بالشرط في جميع ما سبق ذكره وعلى هذا الاصل الذي بينا وهو لزوم بيان التغيير يصح موصولا لا مفصولا مسائل
منها اذا قال لفلان علي الف درهم وديعة انه يصدق موصولا لا مفصولا لان قوله وديعة بيان تغيير فان مقتضى
قوله علي الف درهم الاخبار بوجوب الالف في ذمته الا انه يحتمل ان يكون عليه حفظها الى ان يردها الى صاحبها
لكنها تغيير للحقيقة فيصح موصولا لا مفصولا ومنها اذا قال اسلمت الي عشرة دراهم او اسلفتني او اقرضتني
او اعطيتني الا اني لم اقبضها فهذا كله يصدق بشرط الوصل استحسانا لان هذا بيان تغيير لان حقيقة
هذه الالفاظ تقتضي تسليم المال اليه ولا يكون ذلك الا بقبضه الا انه يحتمل ان يراد بها العقد مجازا فكان قوله
لم اقبض تغييرا للكلام من الحقيقة الى المجاز فيصح موصولا لا مفصولا ولو قال دفعت الي الف درهم او نقدتني
الا اني لم اقبض فكذا الجواب عند محمد لان الدفع والنقد والاعطاء في المعنى سواء فيجوز ان يستعار للعقد مجازا
وقال ابو يوسف لا يصدق موصولا ولا مفصولا لان الدفع والنقد اسمان مختصان للفعل وهو التسليم ولا
يتناولان العقد لا حقيقة ولا مجازا فكان قوله الا اني لم اقبض رجوعا والرجوع لا يصح موصولا ولا مفصولا فاما
الاعطاء فيسمى العقد به مجازا الا يرى انه لو قال اعطيتك هذا المال كان هبة لان الاعطاء والايتاء والاهداء
والاتيان عبارة عن التمليك بغير عوض فكذا الاعطاء واذا اقر بالدراهم قرضا او ثمن بيع وقال الا انها زيوف
يصدق موصولا عندهما لان هذا بيان تغيير اذ الدراهم نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد غالبة وبها يقع

المعاملات فيما بين الناس فصار الامر كالمجاز فيصح التغيير اليه موصولا وقال ابو حنيفة لا يصدق وان
وصل لان عقد المعارضة تقتضي وجوب المال بصفة السلامة عن العيب والزيافة عيب فكان رجوعا والرجوع
لا يصح موصولا ولا مفصولا فصار كدعوى الاجل في الدين ودعوى الخيار في البيع واذا قال لفلان علي الف درهم
من ثمن جارية باعنيها الا اني لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة اذا كذبه المقر له في قوله لم اقبضها وصدقه
في الجهة او كذبه في الجهة وادعى المال وقالا ان صدقه في الجهة صدق وان فصل لانه اذا صدقه في الجهة ثبت
البيع بتصادقهما فيقبل قول المقر انه لم اقبض وعلى المدعي البينة اذ ليس في اقراره بالشراء ووجوب
المال عليه بالعقد اقرار بالقبض فكان المقر له مدعيا عليه ابتداء تسليم المبيع وهو منكر والقول قول
المنكر وان كذبه في الجهة صدق المقر ان وصل لانه اذا كذبه في الجهة لم تثبت الجهة التي ادعاها وقد صح تصديقه
له في وجوب المال عليه وقوله من ثمن جارية لم اقبضها بيان تغيير فلا يصح منفصلا والمال لازم على المقر لا
ان هذا رجوع عما اقر به وليس ببيان وهذا لانه اقر بوجوب المال عليه نظرا الى قوله علي وانكار
القبض غير مؤثر فيما في الوجوب عليه لان كل جارية يحضرها البائع يقدر المشتري ان يقول المبيع غيرها
وهذا معنى قولهم للجارية التي هي غير معينة في حكم المستهلكة والرجوع لا يصح موصولا او مفصولا وقال
ابو يوسف فيمن اودع صبيا محجورا عليه مالا فاستهلكه يضمن الصبي وهو من باب الاستثناء لان تسليطه
على المال باثبات يده عليه نوعان استحفاظ وغير استحفاظ فاذا نص على الايداع كان غير الايداع
مستثنى والاستثناء من المتكلم تصرف على نفسه غير متناول لحق الغير فلا يبطل الاستثناء لعدم
الولاية بل لا يثبت الا الاستحفاظ ثم لا يتعدى الاستحفاظ لانه لا ولاية له على الصبي ليلزم عليه
الحفظ فصار كانه لم يوجد تمكينه من المال اصلا فاذا استهلكه ضمن كما لو كان المال في يد صاحبه فاستهلكه
الصبي وقالا هذا ليس من باب الاستثناء لان التسليط فعل يوجد من المسلط والفعل مطلق لا
عام حتى يصار فيه الى التنويع وقوله احفظ كلام ليس من جنس الفعل لنشتغل بتصحيحه بطريق
الاستثناء ولكنه معارض بمنزلة دليل الخصوص او بمنزلة ما قاله الشافعي في الاستثناء وانما يكون معارضا
اذا صح منه هذا القول شرعا كدليل الخصوص انما يكون معارضا اذا صح شرعا وقوله احفظ لم يصح شرعا
فبقي التسليط مطلقا والاستهلاك بعد تسليط من له الحق مطلقا لا يوجب الضمان على البالغ فكيف
على الصبي وقال اصحابنا رحمهم الله فيمن قال لآخر بعت منك هذا العبد بالالف درهم الا نصفه ان
البيع يقع على نصف العبد بجميع الالف ولو قال على ان لي نصفه يكون بايعا نصف العبد بنصف الالف
لانه اذا استثنى صار كلامه عبارة عما وراء المستثنى وانما ادخله في المبيع دون الثمن لان المبيع هو
المقصود في البيع وما وراء المستثنى من المبيع نصف العبد فصار بايعا له بجميع الالف واما قوله
على ان لي نصفه فهو معارض بحكمه لصدر الكلام فصار بايعا جميع العبد من نفسه ومن المشتري بالالف وبيعه
من نفسه صحيح اذا كان مفيدا الا يرى ان بيع المضارب من رب المال يجوز لكونه مفيدا وان كان كل واحد
من البدلين مملوكه وهنا في الدخول فائدة وهو تقسيم الثمن فيصير داخلا ثم خارجا بقسط من الثمن كما لو اشترى

عبدين بالف درهم واحدهما مملوك المشترى انه يصير بايعا عبد نفسه منه بحصته من الثمن اذا قسم الثمن على
قيمته وقيمة العبد الذى هو مملوك المشترى وقال ابو يوسف فيمن وكل رجلا بالخصومة على ان لا يقر عليه
او غير جايز الاقرار بطل هذا الشرط لان الاقرار على قوله يصير مملوكا للوكيل لقيامه مقام الموكل
لا لانه من الخصومة ولهذا لا يختص بمجلس الخصومة فيصير ثابتا بالوكالة حكما له مقصودا فلا يصح
استثناؤه فى الفصل الثانى ولا ابطاله بالمعارضة فى الفصل الاول لان الوكالة لما كانت باقية
كان حكمها باقيا لان الشئ اذا بقى بقى حكمه وقال محمد جاز الاستثناء وللخصم نزله بنقل هذا التوكيل
لان الخصومة تناولت الاقرار وعمله بمجازها لما مر وانقلب المجاز وهو الجواب بدلالة الديانة حقيقة
اذ المهجور شرعا كالمهجور عادة وصارت الحقيقة كالمجاز فاذا استثنى الاقرار كان بيانا مغيرا
فيصح موصولا لا مفصولا ولانه عمل بحقيقة اللفظ فيصح ولم يكن استثناء حقيقة وعلى هذا يصح منفصلا
لانه بيان تقرير على هذا الوجه اذ الاقرار مسالمة وليس بخصومة وكان هذا نفيا للمجاز مقررا
لحقيقة اللفظ واختلف فى استثناء الانكار فقال بعضهم لا يصح عند محمد كما هو قول ابى يوسف رحمه
الله والاصح انه على الاختلاف على النكتة التى لمحمد فعند محمد يصح لانه صار مجازا عن الجواب وجوابه
الانكار او الاقرار فيصح استثناء الانكار كما يصح استثناء الاقرار وعند ابى يوسف لا يصح لما مر
واما بيان الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له فعلى اربعة اوجه لانه اما ان يكون فى حكم المنطوق
كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فصدر الكلام اوجب الشركة لان الارث اضيف اليهما ثم خص
الام بالثلث فكان ذلك بيانا ان للاب ما بقى وهذا البيان لم يحصل بمحض السكوت عن نصيب
الاب بل بدلالة صدر الكلام فيصير نصيب الاب كالمنطوق وهو كمن دفع الف درهم الى رجل مضاربة
على ان ما رزق الله تعالى من الربح فالنصف لك وسكت او فالنصف لى وسكت فانه يصح لان مقتضى
المضاربة الشركة بينهما فى الربح فبيان نصيب احدهما يصير نصيب الاخر معلوما ويجعل ذلك كالمنطوق
فكانه قال ولك ما بقى وكذا فى المزارعة اذا بين نصيب رب البذر ولم يبين نصيب الاخر جاز لما ذكرنا
وكذا اذا قال اوصيت لفلان وفلان بالف درهم لفلان منها اربعمائة درهم فان ذلك بيان ان
للاخر ستمائة وكذا لو قال اوصيت بثلث مالى لزيد وبكر لزيد من ذلك الف درهم فانه بيان ان ما بقى
من الثلث لبكر او يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير فانه
يكون بيانا منه بحقيته بدلالة حال المتكلم لان البيان واجب عند الحاجة الى البيان فلو كان الحكم
بخلافه لبين ذلك ولو بينه لظهر مثاله اذا فعل عند النبى صلى الله عليه وسلم فعل وسكت كان سكوته
دليلا على شرعية ذلك الفعل لانه لا يحل له السكوت اذا شاهد المحظور لانه بعث داعيا للخلق
الى الحق فلما سكت كان سكوته دليلا على شرعيته وكذا سكوت الصحابة رضى الله عنهم عن بيان قيمة الخدمة
للمستحق على المغرور دليل على نفيه بدلالة حالهم لان الموضع موضع الحاجة الى البيان وكان يجب
عليهم البيان بصفة الكمال فلما سكتوا عن تقويم منافع الخدمة فى ولد المغرور دل انها ليست بمضمونة

وكذا سكوتهم عن منافع الجارية المستحقة واكسابها دليل على انها غير مضمونة وعلى هذا البكر اذا بلغها نكاح
الولى فسكتت جعل ذلك اجازة منها بدلالة حالها فانها تستحيى عن اظهار الرغبة فى الرجال ونكول المدعى عليه عن
اليمين جعل بمنزلة الاقرار منه عند ابى يوسف ومحمد بدلالة حال الناكل وهو امتناعه عن اليمين المستحقة عليه بقوله
عليه السلام واليمين على من انكر بعد تمكنه من ايفائه والظاهر من حاله انه يكون محقا فى الامتناع وذا انما يكون
بالاقرار وعلى هذا قلنا اذا ولدت امة الرجل ثلثة اولاد فى بطون مختلفة فقال الاكبر منى فانه يكون ذلك بيانا
منه ان الاخرين ليسا بولديه لان حاله فيه وهو لزوم الاقرار لو كانا منه وهذا لان دعوة نسب ولد هو منه واجب
ونفى نسب ولد ليس منه واجب ايضا فالسكوت عن البيان بعد تحقق الوجوب دليل النفى منه او يثبت ضرورة دفع
الغرور كسكوت المولى حين راى عبده يبيع ويشترى فانه يجعل اذنا له فى التجارة لضرورة دفع الغرور عمن يعامله فان
الناس يستدلون بسكوته على اذنه فيعاملونه فلو لم يجعل اذنا لكان غرورا وهو اضرار بهم وهو مدفوع بالنص وكذا
سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل اسقاطا للشفعة ضرورة دفع الغرور عن المشترى فانه
يحتاج الى التصرف فى الدار المبيعة فلو لم يجعل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة اسقاطا للشفعة لنقض عليه
تصرفه فلدفع الغرور جعلنا سكوته كالتنصيص على اسقاط الشفعة وان كان السكوت فى اصله غير موضوع
للبيان او يثبت ضرورة كثرة الكلام كقوله على مائة ودرهم بخلاف قوله على مائة وثوب اعلم انه اذا قال لفلان
على مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة وقفيز حنطة ان العطف جعل بيانا للمائة انها من جنس المعطوف عندنا
وعند الشافعى يلزمه المعطوف والقول قوله فى بيان المائة لانها مجملة والعطف لم يوضع للبيان لانه يقتضى المغايرة
بين المعطوف والمعطوف عليه فكيف يكون بيانا ولنا ان قوله ودرهم بيان للمائة عادة ودلالة اما الاول
فلان الناس اعتادوا حذف ما هو تفسير عن المعطوف عليه فى العدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا
حذف التفسير عن المعطوف عليه اكتفاء بذكر التفسير فى المعطوف فانهم يقولون مائة وعشرة دراهم ويريدون
بذلك ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه
وهذا فيما يثبت فى الذمة فى عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف الثوب فانه لا يثبت فى الذمة الا
سلما فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة فبقى على الاصل واما الثانى فلان المعطوف مع المعطوف عليه كشئ واحد
بدلالة الاشتراك بينهما فى الاعراب والحكم والشرط بمنزلة المضاف مع المضاف اليه ولهذا لا يجوز الفصل بينهما
الا بظرف فى الشعر ثم الاضافة للتعريف حتى يصير المضاف معرفا بالمضاف اليه متى كان معرفا فكذلك العطف للتعريف
المعطوف عليه اذا كان المعطوف صالحا للتعريف بان كان من المقدرات واذا لم يكن من المقدرات كالثياب فلا
وهذا لان الثوب مجهول فى ذاته فكيف يعرف غيره اما الدرهم فمعرف فى ذاته فيصلح للتعريف واختلفوا فى قول الرجل
لفلان على احد وعشرون درهما ان الكل دراهم وكذلك قوله احد وعشرون شاة او ثوبا واجمعوا فى قوله على مائة وثلثة
دراهم ان المائة من الدراهم وكذا فى قوله وثلثة اثواب وثلث شياه لانه ذكر عددين مبهمين واعقبهما تفسيرا
فانصرف اليهما لاستوائهما فى الحاجة الى التفسير وقال ابو يوسف فى قوله لفلان على مائة وثوب او مائة وشاة انه
يجعل بيانا بخلاف ما اذا قال على مائة وعبد والفرق ان ما يقسم كالثوب والشاة يحتمل ان يكون اذ قسمه القاضى جبرا

لا يتحقق الا في متعدى الجنس والعطف دليل الاتحاد فكان المفسر بيانا للمبهم بخلاف الجبر فانه لا يحتمل
التسمية فلا يتحقق فيه معنى الاتحاد فلا يمكن ان يجعل المفسر بيانا للمبهم وقولهما في تسمية الرقبة محمول على انه
يحتمل ذلك براى القاضي فاما بدون ذلك فلا واما بيان التبديل وهو النسخ وفيه مباحث احدها في تفسيره
وهو في اللغة التبديل يقال نسخت الرسوم اى بدلت ومنه مذهب التناسخ وهو تبديل جسم بجسم اخر بروح الاول
وفي الاصطلاح قيل هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر وقيل بيان منتهى ما اراد الله تعالى بالحكم الاول
من الوقت والاصح انه بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير اوهامنا استمراره بطريق التراخي ونعني
بالحكم المحكوم اذ الحكم صفة ازلية لله تعالى وقيد بالمطلق ليخرج المؤقت ولا يلزم التخصيص على قول من يجوز
متراخيا لانه بيان انه غير مراد من الاصل لا انه انتهاء بعد الثبوت والحاصل انه في حق صاحب الشرع بيان لمدة
الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا
بيانا محضا في حق صاحب الشرع وهو كالقتل بيان محض للاجل في حق علام الغيوب لان المقتول ميت باجله وفي
حق القاتل تغيير وتبديل حتى يستوجب به القود ورد قول القاضي ابي بكر الباقلاني والغزالي انه الخطاب الدال
على ارتفاع حكم ثابت بخطاب متقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه لانه حد للناسخ لا للنسخ
ولان الفعل قد يكون ناسخا وكذا المنسوخ قد يثبت بالخطاب فاسد والثاني في جوازه فهو جائز عندنا بالنص
وهو قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها ووجه الاستدلال به ان جواز التمسك بالقرآن
اما ان يتوقف على صحة النسخ اولا يتوقف فان توقف فيجوز الامر لان نبوة محمد عليه السلام لا تصح الا مع
القول بالنسخ وقد ثبتت نبوة محمد عليه السلام فثبتت صحة النسخ وان لم يتوقف عليه فيصح الاستدلال
بهذه الاية على النسخ خلافا لليهود لعنهم الله ويروى عن بعض المسلمين انكار النسخ ولكن لا يتصور هذا القول
ممن يعتقد الاسلام فان شريعة محمد عليه السلام ناسخة لما قبلها من الشرائع فكيف يتصور هذا القول منه
مع اعتقاده بهذه الشريعة واليهود في ذلك فرق فان منهم من اباه سمعا واحتجوا بانهم وجدوا في التورية
تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض فثبت انه دائم بالنص الى يوم القيمة وفي تجويز النسخ ارتفاعه
وبانه ثبت بالتواتر عن موسى عليه السلام انه قال لا نسخ لشريعته كما تدعون انتم ذلك في شريعتكم ومنهم من
اباه عقلا متشبثا بان الامر يدل على حسن المامور به والنهي يدل على قبح المنهي عنه والفعل الواحد اما ان يكون
حسنا او قبيحا ولا يجوز ان يكون حسنا وقبيحا فان كان حسنا كان النهي عنه نهيا عن الحسن وان كان قبيحا كان
الامر به امرا بالقبيح فيلزم الجهل او السفه وتعالى رب العزة عنهما والجواب عنه ان الفعل قد يكون مصلحة
في وقت ومفسدة في وقت كشرب الادوية فقد يكون مصلحة في وقت دون وقت فامر به في الوقت الذي علم انه
مصلحة فيه وينهى عنه في الوقت الذي علم انه مفسدة فيه وهو كتبديل الصحة بالمرض والمرض بالصحة وتبديل
الغني بالفقر والفقر بالغنى وعن الاول بانه ثبت بكتاب الله تعالى انهم حرفوا ما في التورية وزادوا فيه
ونقصوا فلم يبق قولهم اليوم حجة وعن الثاني بمنع التواتر فانه لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمان بختنصر
فانه روى انه قتل اهل بيت المقدس واحرق اسفار التورية ودليلنا على جوازه ووجوده من حيث السمع

اتفاق الكل ان ادم عليه السلام كان يزوج الاخت من الاخ وحرمه الله تعالى على موسى ومنع وان حواء خلقت
من ادم عليه السلام وحلت له واليوم حرام على الذكر نكاح المتولد منه كنكاح البنت بلا خلاف بيننا وبينهم
ومن حيث العقل ان النسخ عندنا انما يجري فيما يجوز ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا فاذا شرع مطلقا
احتمل ان يكون موقتا واحتمل ان يكون مؤبدا اذ الامر يقتضي كونه مشروعا حسنا الا ان البقاء باستصحاب
الحال لا بالامر كحيوة المفقود فانها ثابتة باستصحاب الحال لا بدليل موجب وهذا لان احياء الشرع بالامر كاحياء
الشخص وذا لا يوجب بقاءه وانما يوجب وجوده فاما البقاء بعد ذلك فبابقاء الله تعالى اياه او بانعدام سبب
الفناء كان الاماتة بعد الاحياء بيان لمدة الحيوة التي كان معلوما عند الخالق تعالى وكان ذلك غيبا عنا لا بداء
وجهل بعواقب الامور فكذا النسخ بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى وكان غيبا عنا لا
جهل وسفه فان قيل فعلى هذا لا يكون نسخا للامر قلنا نعم لشبهة النسخ تعرض للامر ولكن للحكم الثابت به
ظاهرا فان قيل لو كان بقاء المشروع بالاستصحاب لما بقيت الشرائع قطعا كحيوة المفقود قلنا بعدما
قبض النبي عليه السلام وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي فاما في زمان الوحي فالبقاء
غير متيقن حتى كان تركه جائزا بخبر الواحد كاهل قباء تركوا قبلة بيت المقدس بخبر الواحد وصوبهم النبي عليه السلام
فان قيل الامر بذبح الولد في قصة ابرهيم عليه السلام نسخ حتى حرم عليه ذبح الولد بعد الفداء والذبح شيء
واحد لا يبقى بعد الامتثال به وكان حسنا لعينه بالامر به قبيحا بالنسخ قلنا لم يكن ذلك بنسخ للحكم بل ذلك الحكم
كان ثابتا الا ان المحل الذي اضيف اليه الحكم لم يحل للحكم على طريق الفداء دون النسخ وقد سمى الله تعالى محققا
رؤياه بقوله تعالى قد صدقت الرؤيا اي حققت ما امرت به وكان ذلك ابتلاء ليستقر حكم الامر عنده في اخر الحال وانما
النسخ بعد استقرار المراد بالامر لا قبله وكيف يكون نسخا بلا ركنه وهو انتهاء الحكم وثالثها بيان محله حكم
يحتمل الوجود والعدم في نفسه لم يلحق به ما ينافي النسخ من توقيت او تابيد ثبت نصا او دلالة بيانه ان الصانع
تعالى وتقدس باسمائه وصفاته قديم فلا يحتمل شيء من صفاته واسمائه النسخ لانه من الواجبات فلا يحتمل العدم
وكذا ما كان ممتنعا كالشريك والولد والصاحبة والمكان وغير ذلك لانها لا تحتمل الوجود وكذا ما يكون ثابتا الى
وقت معلوم كما لو قال حرمت كذا سنة واحدة فان النهي قبل مضي تلك المدة بداء وجهل بعاقبة الامر فلا يجوز
ومالها مثال في المنصوصات وكذا وكذا ما يكون مؤبدا نصا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا وقوله تعالى وجاعل الذين
اتبعوك اي المسلمين لانهم متبعون في اصل الاسلام وان اختلفت الشرائع دون الذين كذبوك وكذبوا عليه من اليهود
والنصارى فوق الذين كفروا الى يوم القيمة بالحجة ابدا وبالسيف في اكثر الاحوال لان بيان التوقيت بعد التنصيص
على التابيد لا يكون الا على وجه البداء وظهور الغلط والله تعالى يتعالى عن ذلك وكذا ما ثبت تابيده دلالة
كشرائع محمد عليه السلام التي قبض على قرارها فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه ثبت بالنص انه خاتم النبيين
ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي وقال الجمهور لا نسخ في الاخبار وقال البعض يجوز في الاخبار التي تكون في المستقبل
وقلنا ان كان في الاحكام الشرعية كقوله تعالى يتربصن بانفسهن يرضعن اولادهن فهو كالامر والنهي في
احتمال النسخ واما في غيره من الاحكام كالاخبار بقيام الساعة وبدخول المؤمن الجنة وبدخول الكافر النار فلا لانه

يؤدي الى الخلف في الخبر فان العالم بعواقب الامور لا يخبر عما لا يحدث وكذا الخبر عن وجود ما هو ماض او عما هو موجود في الحال لا يحتمله وانما لا يجوز ذلك في الاخبار لان في النسخ درايتها في بيان شرطه فشرط التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة لما ان حكمه بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا و لعمل البدن تبعا وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن اعلم ان شرط جواز النسخ عندنا التمكن من عقد القلب دون التمكن من الفعل وعند المعتزلة التمكن من الفعل شرط والحاصل ان حكم النسخ بيان لمدة عقد القلب والعمل بالبدن جميعا لان لعقد القلب على الحكم طورا وهو الحكم الاصلي فيه والعمل بالبدن من الزوائد عندنا وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن وذا انما يكون بعد الفعل او التمكن منه لان الترك بعد التمكن منه تفريط من العبد قالوا لان العمل بالبدن هو المقصود بالامر والنهي اذ الابتلاء في الفعل فالنسخ قبل التمكن من الفعل يكون بداء وحجتنا الحديث المشهور وهو ان الله تعالى فرض على عباده خمسين صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس بسؤال النبي عليه السلام وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل لان التمكن منه يكون في يوم وليلة والنسخ كان في ليلة ولكن بعد عقد القلب عليه وهذا لانه عليه السلام مقتدى الامة واسوتهم فكان هو ومن في حكم كلهم وسادا مسد جميعهم ولهذا خص النبي عليه السلام بالنداء وعمم الخطاب في قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن ولا شك انه عقد قلبه على ذلك فكان الكل قد اعتقدوا ولا يقال ان الله تعالى ما فرض ذلك عليها وانما فوض ذلك الى راي رسول الله عليه السلام ومشيته لان في الحديث انه عليه السلام سال التخفيف على امته غير مرة وما زال يسال ذلك ويجيبه ربه حتى انتهى الى الخمس فعلم انه كان نسخا على وجه التخفيف بسؤاله بعد الفرضية ولان النسخ جائز بعد وجود جزء من الفعل او من يصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يتناول كله لان الادنى يصلح مقصودا بالابتلاء وهو المقصود فيما امر الله تعالى به عباده فكذلك عقد القلب على حسن المامور به وعلى حقيته يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء الا ترى ان في المتشابه لم يكن الابتلاء الا بعقد القلب عليه او اعتقاد الحقية فيه ولان الفعل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب وعزيمة القلب قد تصير قربة بلا فعل قال عليه السلام نية المؤمن خير من عمله والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فان الصلوة تسقط عن الحائض فعلا لا اعتقادا واذا كان كذلك جاز ان يكون عقد القلب مقصودا دون الفعل ولا يقال ان الامر يقتضي حسن المامور به وهو الفعل هو المقصود بالامر فاذا وقع النسخ قبل الفعل صار بمعنى البداء لعدم حصول المقصود بالامر لان عين الحسن لا يثبت بالتمكن من الفعل وانما يثبت بحقيقة الفعل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز النسخ ما لم يتحقق الفعل وقد جاء النسخ بعد التمكن من الفعل بالاجماع فعلم ان المقصود منه هو عقد القلب على حسنه وقد استهانه بيان النسخ والقياس لا يصلح ناسخا وكذلك الاجماع عند الجمهور و انما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا خلافا للشافعي في المختلف اعلم ان الحجج اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس اما القياس فلا يصلح ناسخا خلافا لبعض اصحاب الشافعي لان النسخ بيان مدة بقاء الحكم وكونه حسنا الى ذلك الوقت ولا مجال للراي في معرفة انتهاء وقت الحسن فلا يجوز النسخ به واما الاجماع فقد ذكر عيسى بن ابان انه يجوز ان يكون ناسخا لانه يوجب علم اليقين كالنص فيجوز النسخ به كما يجوز بالنص والصحيح انه لا يجوز النسخ به لان المنسوخ بالاجماع اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا لا يجوز الاول لانه يقتضي وقوع

الاجماع على خلاف النص وخلاف النص خطا والاجماع لا يكون خطاء ولا الثاني لان الاجماع الثاني اما ان يقتضي ان الاجماع الاول حين وقع كان خطا او كان صوابا والاول باطل لان الاجماع لا يكون خطا ولو جاز ذلك لما كان المنسوخ اولى به من الناسخ وان كان الثاني فاما ان يكون مثبتا للحكم مطلقا او موقتا فان كان الاول استحال ان يتبدل الحكم موقتا وان كان موقتا فكذلك الاجماع ينتهي عند حصول تلك الغاية بنفسه فلا يجوز ان يكون الاجماع الثاني ناسخا له ولا الثالث لعدم شرطه اذ شرط صحة القياس ان لا يكون على خلافه الاجماع فان قيل القياس كان صحيحا قبل الاجماع لعدم المانع ثم بحدوث الاجماع من بعد ارتفع حكمه وليس النسخ الا هذا قلنا لما ثبت ان من شرط صحة القياس عدم الاجماع فاذا وجد الاجماع فقد زال شرط صحة القياس وزوال الحكم لزوال شرطه لا يكون نسخا ولان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء على شيء وقد بينا انه لا مجال للراي في معرفة وقت الحسن ولان النسخ لا يكون الا في حيوة النبي عليه السلام لاتفاقنا على انه لا نسخ بعده والاجماع ليس بحجة في حيوته لان الاجماع لا ينعقد بدون رايه اذ الرجوع اليه فرض واذا وجد البيان منه كانت الحجة البيان المسموع منه والاجماع انما يكون حجة بعده ولا نسخ بعده وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة وذلك اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة ونسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب والكل جائز عندنا وقال الشافعي رحمه الله يفسد القسمين الاخرين واحتج بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة لا يكون مثلا للقران ولا خيرا منه اذ القران معجز والسنة لا ولان قوله تعالى نات بخير منها يفيد انه ياتي بما هو من جنسه كما لو قال انسان ما اخذت منك من ثوب الا اتيك بخير منه يفيد انه ياتيه بثوب اخر من جنسه ولكن خيرا منه واذا ثبت انه لا بد من جنسه فجنس القران قران ولانه يفيد ان المتفرد بالاتيان بذلك الخير وذلك هو القران الذي هو كلام الله تعالى دون السنة التي ياتي بها الرسول عليه السلام ويؤيده قوله تعالى الم تعلم ان الله على كل شيء قدير وبقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وصفه بانه مبين للقران والنسخ رفع والرفع ضد البيان وبقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا يدل على انه كان متبعا لما اوحي اليه لا مبدلا لشيء منه والنسخ تبديل وبقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ مخالف لما في كتاب الله تعالى فوجب رده بهذا الحديث ولان في هذا صيانة الرسول عليه السلام عن شبهة الطعن وبالاتفاق يصار في بيان احكام الشرع الى ما يكون ابعد عن الطعن فيه وهذا لانه لو نسخ القران بالسنة لكان للطاعن ان يقول هو اول مخالف لما يزعم انه منزل عليه فكيف يعتمد على قوله وكذا لو نسخت السنة بالكتاب لكان للطاعن ان يقول ربه قد كذبه فيما قال فكيف يصدقه فيجب سد هذا الباب بما قلنا اكراما للرسول وصيانة لشريعته فلا يكون الكتاب الا مصدقا لما بين رسوله ولا ينطق الرسول الا متبعا لما في الكتاب مبينا له ليزداد علم ما في الكتاب ببيانه ويزداد صدق الرسول بتصديق الكتاب اياه فتكون السنة مع الكتاب متناصرين كل واحد منهما بالانفراد كل واحد منهما حجة من حجج الله تعالى فلا يستدل بهما الا على سبيل التعاون والتايد وذا فيما قلنا وقد احتج بعض اصحابنا في ذلك بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين فنسخ تنصيص على ان الوصية

للوالدين والاقربين فرض ثم نسخت بقوله عليه السلام لا وصية لوارث ورد بانه خبر الواحد اذ لو كان متواترا
لبقي كذلك لانه خبر في واقعة مهمة فيتوفر الدواعي على نقله وليس بمتواتر ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز وهذا
ضعيف لانه ليس بخبر الواحد وبانها نسخت باية المواريث لان كون الميراث حقا للوارث يمنع صرفه الى الوصية
وهو ضعيف لانها وجبت حقا آخر بطريق الارث والايجاب بسبب لا ينافي ايجابا كان بسبب آخر قبله وبدون المنافاة
لا يتحقق النسخ وبان الله تعالى انزل اية اخرى ناسخة الا انها لم تبلغنا لانتساخ تلاوتها وبقي حكمها وهو مردود
لان فتح هذا الباب يؤدي الى القول بالوقف في جميع احكام الكتاب لاحتمال كل نص ان يكون منسوخا باية اخرى
لم تظهر وبان في اية المواريث ترتيب الارث على وصية منكرة حيث قال تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين والوصية
التي كانت مفروضة معرفة معهودة فانه قال تعالى الوصية للوالدين فكانت غير الوصية المعهودة الواجبة للوالدين
والاقربين فلو كانت تلك الوصية باقية عند نزول اية المواريث مع الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب ان يكون الارث
مرتبا على تلك الوصية ثم الوصية النافلة لان الفرض مقدم على النفل فلما رتب على النافلة وهي الوصية المنزلة
اليوم كان الترتيب بيانا على نسخ تلك الوصية ودل الاطلاق عن الترتيب على الواجبة على نسخ القيد كما يدل
القيد على نسخ الاطلاق ولان النسخ نوعان احدهما ابتداء حكم بعد انتهاء حكم كان قبله والثاني نسخ بطريق الحوالة
كما نسخ فرض التوجه عند اداء الصلاة من بيت المقدس الى الكعبة وانتساخ الوصية للوالدين والاقربين باية
المواريث من النوع الثاني بيانه ان الله تعالى فرض بيان نصيب كل قريب الى من حضره الموت على ان يراعي الحدود
في ذلك ثم تولى بيان ذلك بنفسه في اية المواريث وقصر على حد ودلالة نحو النصف والربع والثمن والثلثين
والثلث والسدس فبطل ما فوض اليهم واليه اشار بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي الذي فوض اليكم تولى
بنفسه اذ عجزتم عن مقادير الاقربى الى قوله تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا وهو كمن يأمر غيره باعتاق عبده ثم
يعتقه بنفسه فانه يتضمن بطلان تلك الوكالة لحصول ما امر بتحصيله بتوليته بنفسه فهنا لما بين الله تعالى نصيب
كل قريب لم يبق حكم الوصية للوالدين والاقربين لحصول المقصود باقوى الطرق واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم
بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اي الحق الثابت بالوصية لهم صار معطى بالارث
فانتسخ الحكم الاول بالارث وانتهى وبه تبين ان هذا الحديث ورد بعد اية المواريث حيث قال ان الله تعالى
اعطى كل ذي حق حقه فكان النسخ باية المواريث لا به وبعضهم بان الله تعالى شرع حد الزنا بالامساك
في البيوت بقوله تعالى فامسكوهن في البيوت ونسخته السنة وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ورد بان عمر رضي الله عنه اخبر ان الرجم كان مما يتلى في القرآن
على ما قال لولا ان الناس يقولون ان عمر رضي الله عنه زاد في كتاب الله تعالى لكتبت على حاشية المصحف الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب ولان الله
تعالى شرع الامساك حدا الى غاية وهو ان يجعل الله لهن سبيلا وهذه الغاية مجملة اذ السبيل غير معلوم معناه
وانما بين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك المجمل بقوله خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد
مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ولا خلاف ان بيان المجمل من الكتاب يجوز بالسنة وبعضهم

بقوله تعالى فآتوا الذين ذهبت ازواجهم مثل ما انفقوا فان هذا الحكم منصوص في القرآن وقد انتسخ ولم يظهر
نسخه بكتاب فثبت انه منسوخ بالسنة الا انه تعالى ولم تظهر لنا سنة ناسخة ايضا فان جاز لكم الحمل على سنة
لم تظهر جاز لنا الحمل على كتاب لم يظهر وبين اهل التفسير كلام فيما هو المراد بالآية واثبت ما قيل فيه ان من ارتدت
امرأته ولحقت بدار الحرب فقد كان على المسلمين ان يعطوه من الغنيمة بان يدفعوا الى زوجها ما ساق اليها من الصداق
واليه اشار بقوله تعالى فعاقبتم اي فعاقبتم المشركين بسبيهم واسترقاقهم واغتنام اموالهم وكان ذلك بطريق الندب
ولم ينسخ ومن الحجة ان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة التي اوجبت التوجه
الى بيت المقدس حين قدم المدينة الى ان التوجه الى بيت المقدس ثبت بالسنة اجماعا اذ ليس في الكتاب ما يوهم
دليله على الا قوله تعالى فثم وجه الله وذا لا يدل عليه لانها تقتضي التخيير بين الجهات والثابت بالسنة من التوجه
الى بيت المقدس نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام والشرائع الثابتة بالكتب السالفة
نسخت البعثة وما ثبت ذلك الا بتبليغ الرسول عليه السلام فكان سنة وروي انه عليه السلام ترك في صلوته
سورة المؤمنين فنسي اية فلما اخبر به قال الم يكن فيكم ابي رضي الله عنه فقال ابي بلى فقال هلا ذكرتنيها قال
ظننت انها نسخت فقال لو نسخت لاخبرتكم فقد اعتقد نسخ الكتاب بغير الكتاب ولم ينكر ذلك عليه رسول الله
عليه السلام فدل على حقيته وقالت عائشة رضي الله عنها ما خرج رسول الله عليه السلام من الدنيا حتى اباح الله
تعالى له من النساء ما شاء فكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد بالسنة وهو قوله عليه السلام
ان الله تعالى اباح ذلك اذ ليس في الكتاب بيان اباحته وصالح رسول الله عليه السلام اهل مكة عام الحديبية
على رد نسائهم ثم نسخ بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار وهذا نسخ السنة بالكتاب
واباحة الخمر ثابتة في الابتداء بالسنة ثم نسخت بالكتاب وهو قوله تعالى رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه
ولان النسخ بيان مدة الحكم كما مر والنبي صلى الله عليه وسلم بعث مبينا قال الله تعالى وانزلنا اليك الذكر
لتبين للناس ما نزل اليهم فيجوز ان يتولى النبي صلى الله عليه وسلم بيان مدة بقاء ما ثبت بالكتاب بلفظه ويجوز
ايضا ان يتولى الله تعالى بيان مدة بقاء ما سنه رسول الله عليه السلام بكتابه ولان الكتاب يزيد نظمه على
السنة لان نظمه معجز دون نظمها لانه عبارة مخلوق فيصح ناسخا لها واما السنة فانما ينسخ بها حكم الكتاب
دون نظمه وكل واحد من الحكمين ثابت بطريق الوحي وشارعه علام الغيوب لا غير فاذا بقي نظم الكتاب ونسخ
حكمه صح القول بان الحكم الثاني مثل الاول او خير منه من حيث زيادة الثواب او من حيث انه ابر على العباد
او اجمع لمصالحهم عاجله وآجله وهو المراد بقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها وتبين بهذا انه لا يبدل شيئا من
تلقاء نفسه لانه تعالى قال وما ينطق عن الهوى وانما يتبع ما يوحى اليه ولكن البيان فيه مفوض اليه والحكم ثابت
من الله تعالى واما الحديث فقد قيل انه غير صحيح لانه يعينه مخالف لكتاب الله تعالى اذ في الكتاب وجوب
اتباعه مطلقا وفي هذا الحديث وجوب اتباعه مقيدا وهو ان لا يكون مخالفا لما في الكتاب وان صح فالمراد به
اخبار الاحاد لا المسموع منه ولا المنقول عنه نقله متواترا وفي اللفظ اشارة اليه حيث قال اذا روي لكم
عني حديث ولم يقل اذا سمعتم مني وبه نقول ان نسخ الكتاب لا يجوز بخبر الواحد والمراد بقوله عليه السلام وما خالف

فوجب عند التعارض اذا جهل التاريخ بان لا يوقف على الناسخ والمنسوخ منهما ونحن نقول نعمل بما في كتاب
الله تعالى ح وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما ولو وقع الطعن بمثله لما جاز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة
بالسنة لان للطاعن ان يطعن فيه ايضا لانه يقول انه خالف قوله وناقض والمناقض لا يصلح قوله بل في ذلك
تعظيم رسول الله عليه السلام واعلاء منزلته من حيث ان الله تعالى فوض اليه بيان الحكم وجعل عبارته
منزلة يثبت بها بيان مدة الحكم الذي هو ثابت بوحي متلو حتى يتبين به انتساخه ونسخ الكتاب بالكتاب كقوله
تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا نسخ بقوله
تعالى الان خفف الله عنكم الى قوله تعالى فاعف عنهم نسخ بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ونسخ
السنة بالسنة كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي
ان تمسكوها فوق ثلثة ايام فامسكوها ما بدا لكم وكنت نهيتكم عن الشرب في الدباء والحنتم والمزفت والنقير
فاشربوا في الظروف فان الظروف لا تحل شيئا ولا تحرمه ولا تشربوا مسكرا ونسخ خبر الواحد بمثله جائز ايضا
ونسخ الشيء لا الى بدل او الى بدل مثله او اخف منه او اثقل جائز عندنا فان تقديم الصدقة على النجوى ثبت
بقوله تعالى فقدموا بين يدي نجويكم صدقة ثم نسخ من غير بدل وفرار الواحد من العشرة للجهاد كان حراما
ثم نسخ ببدل هو اخف منه وهو فرار الواحد من الاثنين والصفح عن الكفار كان واجبا في الابتداء ثم نسخ
بقتال الذين يقاتلون لقوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم نسخ بقتالهم كافة بقوله تعالى وقاتلوا
المشركين كافة والناسخ هنا اشق ونسخ التخيير الثابت بين الصوم والفدية ابتداء بقوله تعالى وان تصوموا
خير لكم بفرضية الصوم جزما بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والناسخ اشق وقال بعضهم لا يجوز
الا بمثله او اخف لقوله تعالى نات بخير منها او مثلها وقلنا المراد بالمثل والخير من حيث الثواب وفي الاشق
فضل الثواب وسادسها في بيان المنسوخ والمنسوخ انواع التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة والتلاوة
دون الحكم ونسخ وصف في الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا وعند الشافعي تخصيص حتى
اثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس اما الاول
فنحو صحف ابرهيم عليه السلام التي اخبر الله تعالى بنزولها وما بقي منها اثر لا تلاوة ولا عمله وذلك باحد
طريقين اما بصرف الله تعالى القلوب عن حفظها ورفع ذكرها عن القلوب او بموت من يحفظها من العلماء بلا خلف
ومثل هذا النسخ كان جايزا في القرآن في حيوة النبي عليه السلام لقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله
قال الحسن وتاويله الا ما شاء الله ان ينسخه فينساه فاما بعد وفاته فيمتنع لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا
له لحافظون اي يحفظ منزله ولا يلحقه تبديل صيانة للدين الى اخر الدهر وهذا لانه لا يجوز ان يراد حفظه
لديه لانه تعالى يتعالى عن النسيان والغفلة فثبت انه اراد به حفظه لدينا فانه مما يحتمل ضياعه وتبديله منا
قصدا كما فعل اهل الكتاب او نسيانا وقد كان التبديل جايزا في حيوته عليه السلام بالنسخ فعلم ان المراد
به بعد وفاته عليه السلام واما النوع الثاني والثالث فجايزان عند الجمهور خلافا للبعض حتى قالوا ان المقصود
بالنص بيان الحكم فلا يبقى النص بدونه لخلوه عما هو المقصود والحكم ثبت بالنص فلا يبقى بدونه لان الحكم

كان لا يثبت بلا سبب لا يبقى بلا سبب ولنا ان الحبس في البيوت والايذاء باللسان نسخا بالجلد والرجم
وبقيت التلاوة وكذا الاعتداد بالحول كان ثابتا على المتوفى عنها زوجها بقوله تعالى متاعا الى الحول غير
اخراج ثم نسخ مع بقاء التلاوة وتقديم الصدقة بين يدي النجوى نسخ مع بقاء التلاوة وغير ذلك ولان للنظم
حكمين جواز الصلوة والاعجاز وكل واحد منهما مقصود الا ترى ان بالمتشابه لا يثبت الا هذان الحكمان فجاز ان
ينسخ الحكم الذي هو العمل به ويبقى هذان الحكمان واما نسخ التلاوة وبقاء الحكم فمثل قراءة ابن مسعود في كفارة
اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات فقد نسخت تلاوتها وبقي حكمها وهذا لان التلاوة مع نسخها
بقيت وحيا غير متلو والحكم مما يجب به ونفس التلاوة حكم مقصود يجوز ثبوتها بنفسها وانتساخها كذلك
ثم عبد الله كان يقراها وهو عدل فلم يبق لصدقه وجه الا ان نقول انها كانت ثابتة غير ان الله تعالى لما نسخها
دون حكمها رفع ذكرها عن القلوب الا عن قلب عبد الله ليبقى الحكم بقراءته ولا يثبت التلاوة بروايته لعدم
النقل المتواتر الذي بمثله يثبت القرآن واما الرابع فانها نسخ معنى عندنا وعند الشافعي تخصيص وبيان
وليس بنسخ حتى جوز الزيادة على النص بخبر الواحد والقياس وذلك مثل زيادة النفي على الجلد وزيادة قيد
الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار لان الرقبة عامة تتناول الكافرة والمؤمنة فاخراج الكافرة منها يكون
تخصيصا لا نسخا بمنزلة اخراج بعض الاعيان من الاسم العام وهذا لان النسخ رفع الحكم المشروع وفي الزيادة
تقرير الحكم المشروع والحاق شيء آخر به فلا يكون نسخا فان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرج الرقبة من ان
تكون مستحقة للاعتاق في الكفارة وكذلك الواجب بالكتاب في حد الزنا جلد مائة والكتاب لا يتعرض للنفي
[illegible] النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون مشروعا فان قلت زيادة النفي على الجلد ليست بتخصيص
قلنا ليس الشرط ان يكون الزيادة تخصيصا بل الشرط ان لا يكون نسخا ويكون بيانا اذ البيان عبارة عن
اثبات وصف زايد للشيء يزداد به وهو جامع بقاء الاصل بحاله والزيادة بهذه الصفة لان المنصوص
عليه وهو تحرير الرقبة باق ولكنه ضم صفة الايمان اليه والنص ساكت عن هذه الصفة وضم صفة الايمان
الى الرقبة لا يغير الرقبة ولنا ان ما ذكرتم يدل على ان الزيادة بيان صورة والنزاع في ذلك لانا ندعي انها
نسخ معنى لوجوده معنى وهو بيان انتهاء الحكم الاول وهذا لان النص يقتضي ان يكون الجلد حدا ومع الحاق
النفي به لا يبقى الجلد حدا وحده حتى لا يخرج الامام عن عهدة اقامة الحد بالجلد وحده لانه صار بعض الحد
وبعض الحد ليس بحد فكان نسخا لانه قد انتهى الحكم الاول ولا يقال الكلية ليست بحكم شرعي حتى يقبل
النسخ لانا نقول الكلية لم تعرف الا بالشرع وكانت حكما شرعيا وكذا النص يقتضي جواز التكفير بتحرير اي رقبة
كانت فتقييد الجواز برقبة مؤمنة يؤدي الى ابطال حكم ثبت بالكتاب وهذا لان التقييد والاطلاق ضدان
والنص المطلق يوجب العمل باطلاقه فاذا صار مقيدا صار شيئا اخر لانه صار المطلق بعضه وما للبعض
الشيء حكم ذلك الشيء كبعض العلة ولهذا قلنا اذا جلد الكافر اربعة وسبعين سوطا لا تسقط شهادته
في ظاهر الرواية لانه بعض الحد وليس بحد فثبت انها نسخ لانه قد انتهى الحكم الاول والزيادة ليست بتخصيص

لانه تصرف في النظم ببيان ان بعض ما تناوله العام غير مراد به ولان المطلق لا يتناول المقيد لان
الاطلاق عبارة عن عدم القيد والتقييد عبارة عن وجوده فاذا لم يكن الرقبة متناولة
للوصف كيف يمكن تخصيص بعضها ولان المخصوص اذا لم يبق مرادا بالنص العام بقي الباقي ثابتا بذلك
النص العام فلم يكن نسخا واذا ثبت التقييد لم يبق الحكم ثابتا بالمطلق بل بالمقيد فثبت انه في معنى النسخ
والنسخ في الحكم الثابت بالنص لا يجوز بخبر الواحد والقياس ولهذا لم نجعل قراءة الفاتحة فرضا لانه يصير
زيادة على النص بخبر الواحد ولم نجعل الطهارة شرطا في طواف الزيارة لان الزيادة على النص بخبر الواحد
وقال ابو حنيفة وابو يوسف لا يحرم القليل من المثلث لانه بعض المسكر وبالبعض العلة حكم العلة وقلنا
اذا وجد المحدث او الجنب الماء القليل لا يستعمل لانه بعض المطهر فلا يكون مطهرا فوجوده لا يمنع التيمم
واذا شهد احد الشاهدين ببيع العبد بالالف والاخر بالف وخمسمائة لا تقبل الشهادة ولا يثبت البيع بالالف الذي
شهد بالف وخمسمائة بجعل الالف بعض الثمن وقد صار كله من وجه فكانا عقدين **فصل** في افعال النبي
عليه السلام افعال النبي عليه السلام سوى الزلة اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض والصحيح عندنا
ان ما علمنا من افعاله عليه السلام واقعا على جهة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة وما لم نعلم على اي جهة
فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة افعال النبي عليه السلام التي تصلح للاقتداء اربعة على ما
بينا اما الزلة فلا تدخل في هذا الباب لانها لا تصلح للاقتداء وكذا ما يحصل في حالة النوم فلا عبرة به
فالزلة اسم لفعل غير مقصود في عينه ولكن اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فزل بشغله عنه الى ما هو حرام
لم يقصده اصلا كزلة الرجل في الطين اذا لم يوجد منه القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن
وجد القصد الى المشي في الطريق كما ان في الزلة وجد قصد الفعل لا قصد العصيان وانما يعاتب وان لم يقصد المعصية
لتقصير منه كما يعاتب من زل في الطين والمعصية اسم لفعل حرام مقصود بعينه وقد تسمى الزلة معصية مجازا ولا
تخلو الزلة من اقتران بيان انها زلة اما من الفاعل كقول موسى عليه السلام حين قتل القبطي هذا من
عمل الشيطان وموسى عليه السلام كان مستامنا فيهم ولا يباح للمستامن المسلم ان يقتل كافرا حربيا وان كان
مباح الدم او من الله تعالى كما قال في ادم عليه السلام وعصى ادم ربه والمراد منها الزلة لانه لم يقصد العصيان
واذا لم تخل الزلة من البيان لم تشكل على احد انها لا تصلح للاقتداء واختلف الناس في سائر افعال النبي عليه
السلام مما ليس بسهو كما روي انه عليه السلام سها في صلوته ولا طبع كالنوم والاكل ونحو ذلك اذ البشر لا يخلو عما
جبل عليه فقال بعضهم يتوقف فيها حتى يقوم الدليل لان فعله عليه السلام لما كان مترددا بين ان يكون مباحا
ومستحبا وواجبا وفرضا امتنع الاقتداء اذ الاقتداء هو المتابعة في اصله ووصفه فاذا خالفه في الوصف لم يكن
مقتديا فانه اذا فعل نفلا ونحن نفعله فرضا او بالعكس يكون ذلك منازعة لا متابعة فيجب التوقف فيه حتى يقوم
الدليل وقال بعضهم يلزمنا اتباعه فيها ما لم يقم دليل المنع لانه عليه السلام قدوة للامة في اقواله وافعاله قال
الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال تعالى فاتبعوني يحببكم الله وقال تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره اي عن سمته وطريقته وقال الكرخي ان علم صفة فعله انه فعله واجبا او ندبا او مباحا فانه يتبع فيه بتلك

الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا الا بقيام الدليل وكان
الجصاص يقول كقول الكرخي الا انه يقول اذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا
وهذا هو الصحيح لان الاباحة من هذه الاقسام هو الثابت بيقين فيقبل ويتوقف فيما وراء ذلك على قيام
الدليل كمن وكل اخر في امواله فانه يملك الحفظ لانه متيقن به لكونه مأذونا للموكل بكل حال ولا يثبت ما سوى ذلك
من التصرفات حتى يقوم الدليل ثم قال الكرخي قد وجدنا اختصاص النبي عليه السلام باشياء كصوم الوصال
وحل تسع نسوة وغير ذلك ووجدنا الاشتراك ايضا فكل فعل نقل عنه فهو محتمل ان يكون من الضرب الاول وان
يكون من الضرب الثاني واذا تعارض الجانبان وجب الوقف فيه حتى يقوم الدليل ولكن الصحيح ما ذهب اليه
الجصاص لان الاقتداء برسول الله عليه السلام هو الاصل لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
ففيه دليل على انه يؤتسى به في افعاله واقواله فيعمل بهذا النص حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب اختصاصه
بذلك ولان الرسل ائمة يقتدى بهم كما قال الله تعالى في قصة ابرهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما والامام اسم
من يؤتم به اي يقتدى به فالاصل في كل فعل صدر منهم جواز الاقتداء بهم فيه الا ما ثبت فيه دليل الخصوص لشرفهم
وعلو حالهم **فصل** في تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام والوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ما ثبت بلسان
الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة بان يخلق الله تعالى فيه علما ضروريا وهو الذي انزل عليه بلسان
الروح الامين وهو المراد بقوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق او ثبت عنده ووضح له باشارة الملك
من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي عليه السلام في قوله ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى
تستوفي رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب او تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده
واليه اشار الله تعالى بقوله لتحكم بين الناس بما اراك الله فهذا كله وحي ظاهر وانما اختلف طرق الظهور ويعني
بالظاهر ما يظهر له انه من الله تعالى ثم ذا قد يكون بلسان الملك وقد يكون باشارته وقد يكون باظهار الله تعالى
بلا واسطة ملك وهذا كله مقرون بالابتلاء والمراد بالابتلاء فيه درك حقيقته بالتأمل والباطن ما ينال بالاجتهاد
بالتأمل في الاحكام المنصوصة قال فانكر بعضهم ان يكون هذا من حظه عليه السلام وانما له الوحي الظاهر لا غير
وانما الاجتهاد لامته لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان الاجتهاد يحتمل الخطأ فيجوز مخالفته
في ذلك ولا خلاف انه لا يجوز لاحد مخالفة رسول الله عليه السلام فيما بين من الاحكام ولانه عليه السلام كان
ينصب احكام الشرع ابتداء والرأي لا يصلح لنصب الشرائع ابتداء لان حكم الشرع حق الله تعالى فاليه نصبه
بخلاف امر الحرب والمعاملات فان ذلك من حقوق العباد اذ المطلوب به دفع الضرر عنهم او جر النفع اليهم فيما يقوم
به مصالحهم فيجوز استعمال الرأي في مثله لحاجة العباد الى ذلك اذ ليس في وسعهم توقف ذلك والله تعالى يتعالى
عما يوصف به العباد من العجز والحاجة فلا يجوز استعمال الرأي في حق الله تعالى وقال بعضهم كان له ان يبين احكام
الشرع بطريق الوحي تارة وبالرأي اخرى لان الله تعالى قال فاعتبروا يا اولي الابصار والنبي عليه السلام اولى
الناس بهذا الوصف الذي ذكره عند الامر بالاعتبار فكان ادخل في هذا الخطاب وقال الله تعالى ففهمناها سليمان
اي الحكومة او الفتوى والمراد به انه وقف على الحكم بطريق الرأي لان ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان

فيه سواء فلما خص سليمان عليه السلام بالفهم دل ان المراد به الراي والدليل عليه ان داود عليه السلام
لما حكم بالغنم لاهل الحرث لاستواء قيمة الغنم وقدر النقصان قال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير
هذا ارفق بالفريقين فعزم عليه ليحكم فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها
واصوافها والحرث الى رب الغنم حتى يصلح الحرث ويعود كهيئته ثم يترادان فقال القضاء ما قضيت وكان ذلك
باجتهاد منهما وكان ذلك في شريعتهم وحكم داود عليه السلام بالراي بين الخصمين اذ تسوروا المحراب فانه قال
لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وهذا بيان بالقياس وقال الله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فتبين انه
اذن بالراي وقال عليه السلام للخثعمية وقد سالته عن الحج عن ابيها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما
كان يقبل منك فقالت نعم قال عليه السلام فدين الله احق فهذا فتوى بمحض القياس وسأله عمر رضي الله عنه
عن القبلة للصائم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك فقال عمر لا فقال عليه السلام ففيم اذن
فقاس احدى مقدمتي الشهوة بالاخرى مع ان في المقيس عليه تسكين تلك الشهوة ولا كذلك في المقيس وقال
ان الرجل ليوجر في كل شيء حتى في مباضعة اهله فقيل له ايقضي احدنا شهوته ثم يوجر على ذلك فقال ارايتم
لو وضع ذلك فيما لا يحل هل كان يأثم قالوا نعم قال فكذلك يوجر اذا وضعه فيما يحل وهذا بيان بطريق الراي و
الاجتهاد حيث اثبت الاثم في الموضع الحرام باعتبار قضاء الشهوة وارتكاب المنهي وان الامتناع عنه واجب
وبالاقدام على الحلال يحصل الامتناع عنه فيثاب عليه ضرورة وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم ارايت لو
تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وهذا بيان بطريق القياس في حرمة الاوساخ بحكم الاستعمال وقد صح
انه عليه السلام كان يشاورهم في امر الحرب وغير ذلك حتى روي انه شاور ابا بكر وعمر رضي الله عنهما في مفادات
الاسارى يوم بدر فاشار ابو بكر بالمفادات ومال رايه الى ذلك حتى من عليهم ثم نزل العتاب بقوله تعالى لولا كتاب
من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم ومفادات الاسير بالمال جوازه وفساده من احكام الشرع ومما هو
حق الله تعالى وقد شاور فيه غيره وعمل فيه بالراي ونزل الوحي بخلاف ما راى فعرفنا انه كان يعمل بالراي في الاحكام
كما في الحرب ولو لم يكن له فصل الامر بالراي لما امر بالمشورة بقوله تعالى وشاورهم في الامر فانه لا يشاورهم الا في الراي
فظاهر الامر انه لا يخص بابا دون باب ولا يقال انه امر تطييبا لنفوسهم لانهم يخالفونه في بعض الامور الا يرى انه شاور
سعد بن عبادة وسعد بن معاذ في بذل شطر ثمار المدينة للمشركين يوم الاحزاب لينصرفوا فقالا ان كان هذا عن
وحي فسمعا وطاعة وان كان عن راي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين و
كانوا لا يطمعون في ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم الدنية لا نعطيهم الا السيف
وكذلك اخذ براي غيره في النزول على الماء يوم بدر وكان يستطيع الامر دونهم فيما اوحي اليه في الحرب كما في سائر الحوادث
وكان يقول لابي بكر وعمر قولا فاني فيما لم يوح الي مثلكما واذا جاز له العمل براي غيره فيما لم يوح اليه فبرايه اولى ولان
الاجتهاد مبني على العلم بمعاني النصوص وهو عليه السلام اسبق الناس في ذلك حتى وضح له من المتشابه الذي لا يقف
عليه احد من الامة فاذا وضح له معاني النص لزمه العمل به ولو منع عنه لكان ضرب حجر بما يلحق بعلو درجته الا
طلقة دون الحجر وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار

الا انه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطا فاذا اقره الله تعالى على ذلك دل على انه مصيب بيقين وكان
ذلك حجة قاطعة بمنزلة الثابت بالوحي ولا يجوز مخالفته في ذلك بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالراي
لانه غير معصوم عن القرار على الخطا وهذا كالالهام فانه حجة قاطعة في حقه وان لم يكن في حق غيره بهذه
الصفة وانما اخترنا تقديم انتظار الوحي لانه مكرم بالوحي الذي يغنيه عن الراي وكان غالب احواله
ان لا يخلو عن الوحي والمصير الى الراي باعتبار الضرورة يوجب تقديم انتظار الوحي الا يرى ان التيمم لا يجوز
في موضع وجود الماء غالبا الا بعد طلب الماء فكان انتظار الوحي في حقه كطلب النص النازل الخفي في حق غيره
من المجتهدين ومدة الانتظار على ما يرجو نزوله الا ان يخاف الفوت في الحادثة واما قوله تعالى وما ينطق عن
الهوى فنازل في شان القران اي ما اتاكم به من القران ليس بكلام يصدر عن هواه وانما هو وحي من عند الله تعالى
يوحى اليه وقيل المراد بالهوى هوى النفس الامارة بالسوء واحد لا يجوز على رسول الله عليه السلام اتباع
هوى النفس وانما الاجتهاد عمل بقضية العقل لا بهوى النفس وهو وحي باطن في حقه عليه السلام والجهاد
محض حق الله تعالى لانه لاعلاء كلمته ما يبتنيه ومن عرض فوت وقد انعقد الاجماع على عمله بالراي في باب
الحرب فكذلك في سائر الابواب لانه كان يوحى اليه في الابواب كلها وعلم به ان الوحي لا يسد باب الراي
بل تقويه **فصل** في الشرائع شرائع من قبلنا يلزمنا اذا قص الله او رسوله عليه السلام من غير
انكار على انه شريعة لرسولنا عليه السلام وقال بعضهم لا تلزمنا حتى يقوم الدليل لقوله تعالى لكل
جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وراى رسول الله عليه السلام في يد عمر رضي الله عنه صحيفة وقال ما هي فقال
التوراة فغضب وقال امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى لو كان موسى عليه السلام حيا لما وسعه
الا اتباعي فثبت انه كان متبوعا لا تابعا وعلى ما قلتم يصير تابعا وقال بعضهم يلزمنا شرائع من قبلنا
حتى يقوم الدليل على النسخ لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امر بان يقتدي بهديهم
والهدى اسم يقع على الايمان والشرائع اذ الاهتداء انما يقع بها كلها وقال بعضهم يلزمنا على انه
شريعتنا ولا يفصلون بين ما يصير معلوما من شرائع من قبلنا بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين
عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت ذلك بالقران او السنة لقوله تعالى فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا و
كان عليه السلام على احكام شريعة ابراهيم عليه السلام قبل مبعثه في امور المناسك وغيرها حتى كان
يرى الختان ويأكل الذبيحة دون الميتة وكان يفعل جميع ما ثبت بنقل الثقات من شريعته وسئل ابن
عباس رضي الله عنهما عن سجدة ص فقال سجدها داود وهو ممن امر نبيكم بان يقتدي به وقد احتج
محمد على جواز القسمة بطريق المهاياة في كتاب الشرب بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم وبقوله
تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر وانما اخبر الله تعالى ذلك عن صالح وقد احتج ابو يوسف
على جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس وبه استدل الكرخي
على جريان القصاص بين الحر والعبد والمسلم والذمي فثبت بان المذهب هذا الا انه يلزمنا على انه شريعتنا
لا شريعة من قبلنا لان الرسالة سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من عباده ليبين لهم ما

نصرت عنه عقولهم في مصالح دارهم فلو لزمنا شريعة من قبلنا لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينه
وبين امته لا رسول الله وهذا فاسد الا انا شرطنا في هذا ان يقص الله تعالى او رسوله من غير انكار
اذ لا عبرة لما ثبت بقول اهل الكتاب لانهم متهمون في ذلك لظهور الحسد والعداوة منهم ولا لما ثبت
في كتابهم لانهم حرفوا الكتب فيجوز ان يكون ذلك من جملة ما حرفوا وبدلوا ولا لما ثبت بقول من اسلم منهم
لانه تلقى ذلك من كتابهم او سمع من جماعتهم وبين المتكلمين اختلاف في ان النبي عليه السلام هل كان
متعبدا بشريعة من قبلنا قبل نزول الوحي عليه فنفاه قوم اذ لم يشتهر رجوعه الى علماء شريعة ولا افتخار
اهل شريعة به واثبته قوم لان دعوة من تقدمه عامة فوجب دخوله فيها وتوقف فيه قوم للتعارض و
عامة اهل الاصول على انه كان على شريعة ابرهيم عليه السلام لما مر فصل في تقليد الصحابي
والتابعي واجب يترك به القياس لاحتمال السماع اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع الرجل غيره فيما
سمعه منه على تقدير انه محق بلا نظر وتامل في الدليل كانه جعل قوله قلادة في عنقه وهو اربعة انواع
تقليد الامة صاحب الوحي وتقليد العالم صاحب الرأي والنظر في الفقه لسبقه على اقرانه من الفقهاء وتقليد
العوام علماء عصرهم وتقليد الابناء الاباء والاصاغر الاكابر والوجوه الثلثة الاول صحيحة لانها يقع عن ضرب
الاستدلال لانا انما عرفنا صاحب الوحي صديقا معصوما عن الكذب بالنظر والاستدلال لانا انما عرفنا
المعجزة معجزة بالنظر والاستدلال ثم عرفنا بالنظر ان صاحب المعجزة لا يكون الا صديقا فان الله تعالى لا يأمر
الكاذب ولا يؤيد بالمعجزة من يضل الناس ثم عرفنا بعين ان رأي الصحابي مقدم على رأي غيره وكذا تقليد العالم
عالما هو فوقه لان زيادة المزية لا تعرف الا بضرب الاستدلال وهكذا تقليد العامي العالم لانه ما ميز بين العالم
وغيره الا بضرب الاستدلال والباطل هو الوجه الرابع لانهم اتبعوهم بهوى نفوسهم بلا نظر عقلي واستدلال
وهو الذي ذم الله تعالى الكفرة عليه بقوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون وفي اية اخرى
مقتدون وانما قلدنا الانبياء عليهم السلام لانا عرفنا عصمتهم عن الكذب والخطا بدلالة المعجزة فاتبعناهم
لقيام دلالة العصمة وقد فقدت هذه الدلالة في غيرهم فلا يجب اتباعهم كما لا يتبع النبي عليه السلام قبل اقامة
المعجزة ولهذا قال الشافعي لا يقلد الصحابي لان قول الصحابي ليس بحجة اذ لو كان قوله حجة لدعا الناس الى قوله
كالنبي عليه السلام وروي عن عمر رضي الله عنه كتب الى شريح ان اقض بكتاب الله تعالى ثم بسنة النبي عليه السلام
ثم برأيك فلم يقل بقولي وقال الكرخي لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لانه اذا كان مما يدرك بالقياس فهو
يتكلم بالقياس والصحابي وغيره في القياس سواء وكما ان اجتهاد غيره يحتمل الخطا فكذلك اجتهاده ولما احتمل الخطا
لا يجب تقليده الا فيما لا يعرف بالقياس فانه لا يظن به القول جزافا وقد بطل الرأي فلم يبق الا السماع من صاحب
الوحي ومن اهل الحديث من قلد الخلفاء الراشدين بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي وقال الشافعي لا يقلد احد منهم والاصح قول ابي سعيد البردعي ان تقليد الصحابي واجب يترك به القياس
لاحتمال السماع قال وعلى هذا ادركنا مشايخنا وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس كما في اقل
الحيض اخذا بقول انس رضي الله عنه وشرا ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن عملا بقول عائشة رضي الله عنها في قصة

نصرت عنه عقولهم في مصالح دارهم فلو لزمنا شريعة من قبلنا لكان رسولنا رسول من قبلنا
سفيرا بينه وبين امته لا رسول الله وهذا فاسد الا انا شرطنا في هذا ان يقص الله تعالى او رسوله
من غير انكار اذ لا عبرة لما ثبت بقول اهل الكتاب لانهم متهمون في ذلك لظهور الحسد والعداوة منهم
ولا لما ثبت في كتابهم لانهم حرفوا الكتب فيجوز ان يكون ذلك من جملة ما حرفوا او بدلوا ولا لما ثبت بقول من
اسلم منهم في قصة زيد بن ارقم وتقدير المهر بعشرة دراهم تمسكا بقول علي رضي الله عنه وتقدير اكثر مدة الحمل
تشبثا بقول عائشة رضي الله عنها الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين واختلف علماؤنا في غير ما في اعلام
قدر راس المال فقد روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه شرط كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله وخالفه ابو
يوسف ومحمد رحمهما الله بالرأي والاجير المشترك فقد روي عن علي رضي الله عنه انه ضامن لما ضاع عنده كما هو
مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وخالفه ابو حنيفة رحمه الله بالرأي وقال محمد الحامل لا تطلق للسنة وروي
ذلك عن جابر وابن مسعود رضي الله عنهما وخالفهما ابو حنيفة وابو يوسف بالرأي وما اثبتنا ان قول الصحابي وجه
قول ابي سعيد قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فصار قول الصحابة حجة كرامة لهم لصحبة
رسول الله عليه السلام وان احتمل الغلط كما صار اجماع هذه الامة حجة كرامة لهم بالنص وان احتمل الغلط
ولان العمل بقولهم اولى لاحتمال السماع وذلك اصل فيهم مقدم على الرأي فقد ظهر من عادتهم ان من كان عنده نص
فربما روى وربما افتى على موافقة النص من غير الرواية ولا شك ان ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي مقدم على
محض الرأي ولئن كان قوله صادرا عن الرأي فرأيهم اقوى واقرب الى الصواب من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق
الرسول عليه السلام في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي يتغير باعتبارها
الاحكام وكانوا من خير القرون فهذه المعاني ترجح رأيهم على رأي غيرهم وتبين ان احتمال الخطا في اجتهادهم اقل
والاحتمال على مراتب بعضها فوق بعض فيجب العمل باسوأ احتماله ولهذا قدم خبر الواحد على القياس لانه يرى
انه يجب الاخذ باحد الرأيين اذا ظهر له نوع ترجيح فكذا اذا وقع التعارض بين رأي الواحد منا ورأي الواحد
منهم يجب تقديم رأيه على رأينا لزيادة قوة في رأيه وهذا الاختلاف في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير
ان ثبت ان ذلك القول بلغ غير قائله فسكت مسلما له فاما اذا نقل عن الصحابي قول ولم يظهر عن غيره خلافه في ذلك
فانه درجته درجة الاجماع اذا كانت الحادثة مما لا يحتمل الخفاء عليهم وتشتهر عادة وكذا اذا اختلفوا في شيء فان
الحق في اقوالهم لا يعدوهم على ما سيجيء في باب الاجماع ان شاء الله تعالى ولا يسقط البعض بالبعض للتعارض لانهم
لما اختلفوا ولم يحاج بعضهم بعضا بالحديث المرفوع سقط احتمال السماع وتعين وجه الرأي والاجتهاد فصار
تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس وذلك يوجب الترجيح فان تعذر الترجيح يعمل المجتهد بايهما شاء ثم لا يجوز
العمل بالباقي من بعد لما عرف واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة رضي الله عنهم كشريح كان مثلهم عند
البعض اعلم ان التابعي ان كان لم يبلغ درجة الفتوى في عصر الصحابة رضي الله عنهم ولم يزاحمهم في الرأي لا يجوز
تقليده وان ظهرت فتواه في عصر الصحابة رضي الله عنهم كان مثلهم في هذا الباب عند بعض مشايخنا وعند بعضهم
لا يصح تقليده لعدم احتمال السماع في حقه وعدم مشاهدة احوال التنزيل ووجه القول الاول انه لما ادرك عصرهم

وزاحمهم في الفتوى وحكم بخلاف رأيهم صار كواحد منهم في حكم ينبني على الرأي فإنه روي أن أنس بن مالك كان
يقول إذا سئل عن مسألة سلوا مولانا الحسن فإنه كان ولد جارية أم سلمة زوجة النبي عليه السلام وقد صح
أن عليا كرم الله وجهه تحاكم إلى شريح في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح رضي الله عنه
لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي رضي الله عنه فدعا قنبرا فشهد له ودعا الحسن بن
علي فشهد له فقال شريح أما شهادة مولاك فقد أجزتها وأما شهادة ابنك لك فلا أجيزها لكن تسلم الدرع إلى اليهودي
فقال اليهودي أمير المؤمنين مشى معي إلى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله إنها الدرع لك ثم قال أشهد أن
لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فقال علي هذا الدرع لك وهذا الفرس لك وكان معه حتى قتل يوم صفين
وخالف مسروق ابن عباس في النذر بذبح الولد ثم رجع ابن عباس إلى فتواه وقصته ما روي أن ابن عباس سئل
عن هذه المسألة فأوجب ذبح مائة بدنة فقال مسروق يجب عليه شاة فأخذ ابن عباس بفتواه فقال وأنا
أرى مثل ذلك وشريح ومسروق كانا من التابعين

باب الإجماع

الكلام فيه في مواضع في تفسيره
وركنه وأهلية من ينعقد به وشرطه وحكمه وسببه أما تفسيره لغة فهو العزم يقال أجمع على المسير أي عزم عليه
وحقيقته جمع رأيه عليه والاتفاق عليه أيضا يقال أجمعوا على الأمر أي اتفقوا عليه واصطلاحا هو اتفاق
علماء كل عصر من أهل العدالة والاجتهاد على حكم وأما ركنه فنوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق منهم
أو شروعهم في الفعل إن كان من بابه لأن ركن كل شيء ما يقوم به ذلك الشيء والإجماع يقوم بهما ورخصة وهو أن
يتكلم أو يفعل البعض دون البعض بعد البلوغ ومضي مدة التأمل والنظر في الحادثة وفيه خلاف الشافعي رحمه الله
فإنه قال الإجماع لا ينعقد إلا بالتنصيص الكل لأن السكوت محتمل والمحتمل في نفسه لا يكون حجة وهذا لأنه
يحتمل أن يكون عن خوف أو تفكر ألا يرى أن ابن عباس خالف عمر في مسألة العول فقيل له هلا أظهرت حجتك على
عمر فقال هبته وقد شاور عمر الصحابة رضي الله عنهم في مال فضل عنده للمسلمين فأشاروا إليه بالإمساك
إلى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه كان ساكتا فقال له ما تقول يا أبا الحسن فأمر بالقسمة وروى فيها حديثا عن
النبي عليه السلام فلم يجعل عمر سكوته تسليما ودل على إجازة السكوت مع أن الحكم عنده بخلاف ما أفتوا وروي أن عمر
أشخص امرأة فأملصت أي أسقطت من هيبته فشاور الصحابة رضي الله عنهم فأشاروا بأنه لا غرم عليه
وقالوا إنما أنت مؤدب وما أردت إلا الخير وعلي ساكت فلما سأله قال أرى عليك الغرة فقد أجاز السكوت
مع إضمار الخلاف ولم يجعل عمر سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه ولنا أنه لو شرط لانعقاد الإجماع التنصيص
من كل واحد منهم لأدى إلى أن لا ينعقد الإجماع أبدا لتعذر اجتماع أهل العصر على قول يسمع منهم والمتعذر منفي
بالنص بل المعتاد في كل عصر أن يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولأنا أجمعنا أن مثل هذا إجماع في المسائل
الاعتقادية فكذا في المسائل الاجتهادية لأن الحق في الموضعين واحد وكما لا يحل له السكوت بعد العرض
ووجوب الفتوى إذا كان الحكم عنده بخلافه فلا يحل له السكوت وترك الرد سيما إذا كان الحكم عنده بخلافه لأن
الساكت عن الحق شيطان أخرس وهذا لأن الحكم لو كان عنده بخلافه لكان سكوته تركا للأمر بالمعروف وقد شهد
الله تعالى لهذه الأمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولو قصر منهم ترك الأمر بالمعروف لأدى إلى الخلف في كلامه

تعالى وهو محال فوجب أن يحمل سكوتهم عن الرد في مدة يتمكن فيها على التفكر على ما يحل وعلى ما يدل عليه
عدالتهم وما يحل هو السكوت عن الوفاق لا عن الخلاف فإن قلت ربما سكت للتقية أو اعتقد أن كل مجتهد
مصيب فلم ير السكوت حراما قلت الفتوى إذا صدر من أحد واشتهر بين العوام لا يجوز أن يخفى على أقرانه
ونحن نبين في باب القياس أن المجتهد يخطئ ويصيب وأن الحق في موضع الخلاف واحد إن شاء الله تعالى وأما
حديث ابن عباس فلا يكاد يصح لأن عمر رضي الله عنه كان يقدمه على كثير من الصحابة رضي الله عنهم ويسأله
وهو صبي ويأذن له مع أهل بدر حتى قال عبد الرحمن أتأذن لهذا الفتى معنا وفي أبنائنا من هو مثله فقال إنه
ممن قد علمتم فأذن لهم ذات يوم وأذن لابن عباس معهم فسألهم عن قول الله تعالى إذا جاء نصر الله فقال
بعضهم أمر الله تعالى نبيه إذا فتح عليه أن يستغفر ويتوب إليه فقال ابن عباس ليس كذلك ولكن نعيت
إليه نفسه فقال عمر ما أعلم منها إلا مثل ما تعلم ثم قال كيف تلومونني عليه بعد ما ترون وكان عمر ألين استماعا
للحق من غيره وكان يقول رحم الله امرأ أهدى إلي عيوبي ولئن ثبت فيجوز أنه لم يظهر لأنه علم أن عمر أفقه
منه فلم يظهر رأيه في مقابلة رأيه وأما حديث القسمة فإنما سكت علي رضي الله عنه لأن الذين أفتوا بإمساك
المال إلى وقت نائبة كان حسنا فإن للإمام أن يؤخر القسمة فيما يفضل عنده من المال ليكون معدا للنائبة
تنوب المسلمين ولكن القسمة كانت أحسن عند علي رضي الله عنه لأنها أقرب إلى أداء الأمانة وفي مثل هذا
الموضع لا يجب إظهار الخلاف ولكن إذا سئل يجب بيان الأحسن فلهذا سكت علي في الابتداء وحين سئل بين
ما هو الأحسن عنده وقولهم في الإملاص إنه لا غرم عليه كان صوابا وحسنا لأنه لم يوجد من عمر مباشرة صنع بها
ولا سبب هو جناية ولكن التزام الغرة من عمر كان أحسن صيانة عن القيل والقال ورعاية للحسن والثناء
وإظهارا للعدل ولهذا سكت أولا فلما استنطقه بين الوجهين عنده على أن السكوت بشرط الصيانة
عن الفوت جائز تعظيما للجواب الذي يريد إظهاره باجتهاده وذلك إلى آخر المجلس والظاهر أنه لو لم يستنطقه
عمر رضي الله عنه لبين هو ما استقر عليه رأيه من الجواب قبل انقضاء مجلس المشاورة وأهل الإجماع من كان
مجتهدا إلا فيما يستغني عن الرأي ليس فيه هوى ولا فسق أما الفسق فيورث التهمة ويسقط العدالة وأمر
الدين فوق أمر الدنيا فكل تهمة أوجب رد شهادته في باب الدنيا أوجبت رد قوله في باب الدين وأما صاحب
الهوى فإن غلا في هواه حتى كفر فلا يعتبر قوله لأن المعتبر إجماع المسلمين واسم الأمة لا يتناوله مطلقا
وكذا إذا دعا الناس إلى ما يعتقده سقطت عدالته بالتعصب الباطل بلا دليل وإظهار الخلاف بمجانة
وسفه فيكون متهما في أمر الدين فلا يعتبر قوله في إجماع الأمة ولهذا لم يعتبر خلاف الروافض إيانا في إمامة
أبي بكر ولا خلاف الخوارج في خلافة علي كرم الله وجهه وأما صفة الاجتهاد فشرط في حال دون حال وأما في أصول
الدين كنقل القرآن وأعداد الركعات ومقادير الزكوة فالعوام كالمجتهدين في ذلك الإجماع وأما فيما يختص بالرأي
فلا عبرة بمخالفة العوام ولا لمن ليس من أهل الاجتهاد من العلماء لأنه لا بصيرة لهم في هذا الباب فصاروا كالمجانين
في هذا الحكم وكونه من الصحابة أو من العترة لا يشترط وكذا أهل المدينة وانقراض العصر وقيل لا إجماع
إلا للصحابة لأن النبي عليه السلام مدحهم وأثنى عليهم في آثار معروفة منها قوله عليه السلام أصحابي أمنة لأمتي

فاذا ذهب اصحابي اتى امتي ما يوعدون وقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد
ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا
من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله
ومن اذى الله فيوشك ان يأخذه وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقيل لا اجماع
الا لعترة الرسول عليه السلام لقوله عليه السلام اني تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله تعالى
وعترتي وقيل لا اجماع الا لاهل المدينة لقوله عليه السلام ان الاسلام ليارز الى المدينة كما يارز الحية الى
جحرها وقال عليه السلام من اراد اهلها بسوء اذابه الله تعالى كما يذوب الملح في الماء وقال لا الرجال
لا يرفلها وقال آية الايمان حب الانصار وآية النفاق بغض الانصار ولنا الدلائل التي جعلت الاجماع
حجة كقوله تعالى كنتم خير امة الاية وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة
وما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وغير ذلك لا يخص قوما بنسب او مكان او قرن على ما بينا ان شاء
الله تعالى وقيل انقراض العصر شرط لثبوت حكم الاجماع لاحتمال رجوع بعضهم قبل انقراض العصر
ولا يقع الامن عنه الا بانقراض العصر على ذلك الاجماع ويحكى هذا من الشافعي رحمه الله وينسب بموت جميع
من هو من اهل الاجتهاد في وقت وقوع الحادثة والاجماع عليه وقلنا ما ثبت به الاجماع لا فصل فيه
فلا يزاد عليه لان الزيادة نسخ ولا يصح رجوعه من بعد عندنا وعند الشافعي يصح رجوعه سوى قول
ما ظهر في الانتهاء كالموجود في الابتداء ولو كان موجودا لا ينعقد اجماعهم بدون قوله فكذا اذا عرض له
ذلك وقلنا لما انعقد الاجماع برايه صار كالثابت بالنص وكما لا يجوز له بعد ان يخالف النص برايه فلا
يجوز ان يخالف الاجماع برايه واما في الابتداء فانما يعتبر خلافه في منع انعقاد الاجماع وما يصلح مانعا
لا يصلح رافعا لان المنع اسهل وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة
لان القاضي اذا قضى ببيع ام الولد ينفذ قضاؤه عنده وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة رضي الله عنهم
ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها فدل انه جعل الاختلاف الاول مانعا من الاجماع المتأخر وليس كذلك
في الصحيح بل هو اجماع عند اصحابنا لان الدليل الذي جعل الاجماع حجة لا يفصل بين ما سبق فيه الاختلاف
عن السلف وبين ما لم يسبق فيه الاختلاف وانما نفذ قضاء القاضي بجواز بيعها عند خلافنا لان هذا اجماع
مجتهد فيه وفيه شبهة فلهذا انفذه ابو حنيفة وحجة قول من اثبت الخلاف فان الحجة اجماع الامة وهي تعم الحي
والميت فكان المخالف من الامة وبموته لا يبطل قوله فلا يثبت الاجماع بدون قوله وهذا لان ذلك المخالف
لو كان حيا لم ينعقد الاجماع بدونه فحجته لا تبطل بموته وحجته باقية بعد الوفاة ولانه لو ثبت الاجماع بعده
لوجب تضليله لانه يصير قوله مخالفا للاجماع فيكون خطأ بيقين واعتقاد الخطأ ضلالة لا يجوز تضليل
ابن عباس في مسألة العول وقال سعيد بن جبير فمن قال لامرأته انت خلية ونوى ثلاثا ثم جامعها في العدة وقال علمت
انها علي حرام لا يحد لان عمر رضي الله عنه كان يراها تطليقة رجعية وقد اجمعنا بخلافه في فتية الثلاث صحيحة
بلا خلاف بين الامة اليوم ولو سقط قول السابق لا نقطعت الشبهة كالاية المنسوخة لا ينفي شبهته

في استباحة المنسوخ ولنا ان اجماع هذه الامة انما صار حجة لجعلهم خير امة يأمرون بالمعروف
وينهون عن المنكر وهذه الصفة لا تتصور اثباتها الا في المجموع اذ الميت لا يتصور منه الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر واذا كان كذلك تبين باجماع الخلف ان ما سواه خطأ ولا يصير المخالف ضالا لان الاجماع
هو الحجة التي تضل المرء بمخالفتها وما وجد الاجماع حالة الخلاف فيه فكيف ينسب الى الضلال وهذا
كخلاف وجد بين الصحابة رضي الله عنهم فعرض على النبي عليه السلام ورد قول البعض فانه لا يصير ضالا
بما قاله قبل بلوغه نص رسول الله عليه السلام الا ترى ان اهل قبا كانوا يصلون الى بيت المقدس وقد
نزلت اية التوجه الى الكعبة فاتاهم ات وهم في الصلوة فاخبرهم بذلك فاستداروا الى الكعبة في صلوتهم
فبلغ ذلك الى رسول الله عليه السلام فجوز صلوتهم ولم ينكر عليهم لان ذلك قبل العلم بالنص الناسخ
وقوله ان حجته باقية بعده قلنا نسخت لانعقاد الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف القياس ينسخ ذلك
القياس وانما اسقط محمد الحد بتلك المسالة للشبهة المتمكنة في هذا الاجماع بسبب اختلاف الناس في هذا
الاجماع اهو حجة ام لا والحدود تندرئ بالشبهات والشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر
وقال بعضهم لا عبرة لمخالفة الاقل لان الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم يعني ما
عليه عامة المؤمنين وفيه اشارة الى ان قول الواحد لا يعارض قول الجماعة وقوله عليه السلام يد الله مع
الجماعة فمن شذ شذ في النار فهذا دليل على ان انعقاد الاجماع باجتماع الاكثر اذ لو لم ينعقد الاجماع
عند خلاف الواحد الا باجتماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد بمخالفته اياهم ولنا ان اجتماع الكل
شرط لان المعتبر اجماع الامة فما بقي احد منهم يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون
الحق مع ذلك الواحد المخالف لان اجتهاد كل مجتهد يحتمل الصواب والخطأ فيحتمل ان يكون الصواب معه
والخطأ مع غيره والمروي محمول على ما اذا خالف بعد انعقاد الاجماع بقول الكل ومعنى قوله عليه السلام
عليكم بالسواد الاعظم كل الامة ممن هو من الامة مطلقة وهو من لا يتمسك بالهوى والبدعة وعن ابي حازم
القاضي ان اجماع الخلفاء الراشدين وحدهم حجة لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وجوابه ما بينا وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به شرعا على سبيل اليقين
كرامة لهذه الامة لا قياسا فان اليهود والنصارى والمجوس اتفقوا على اشياء كانت باطلة وقال النظام
والقاشاني من المعتزلة الاجماع ليس بحجة موجبة للعلم بل هو حجة في حق العمل لان كل واحد منهم اعتمد ما لا
يوجب العلم اذا انضم كان قول كل واحد منهم على الانفراد غير موجب للعلم لكونه غير معصوم عن الخطأ فكذا
عند الاجتماع لان ما لا يوجب العلم اذا انضم بما لا يوجب العلم لا يوجب العلم كما في الجوز واللوز ولنا
قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الاية الله تعالى
جعل اتباع غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاقة الرسول في استيجاب النار ثم قول الرسول موجب للعلم
قطعا فكذا ما اجتمع عليه المؤمنون ولا يقال المراد به حال اجتماع الخصلتين لان الاولى منهما تكفي لاستيجاب
النار فكذا الثانية والا لا يفيد الجمع بينهما وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف

وتنهون عن المنكر والخيرية توجب الحقية فيما اجتمعوا لان كلمة خير بمعنى افعل فدل انهم اذا اجمعوا على شيء
اصابوا الحق الذي هو حق عند الله تعالى وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط العدل المرضي
قال الله تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم وارضاهم قولا ومطلق الارتضاء في اصابة الحق عند الله تعالى
لان المخطئ ليس بمرضي عند الله تعالى وان كان المجتهد معذورا في الخطأ ويوجر على قدر ما طلب الحق بالدليل
وقال تعالى ليكونوا شهداء على الناس والشهادة على الناس تقتضي الاصابة والحقية اذا كانت شهادة
جامعة للدنيا والاخرة وهذا لان الكلام محمول على الحقيقة والشاهد مطلقا من نطق عن علم ويكون قوله
حجة لانه ذات قام به الشهادة وهي الاخبار عن مشاهدة وعيان لا عن تخمين وحسبان فان قلت الاية
وردت في احكام الاخرة ادني نقل القران والاخبار قلت لا تفصيل في الاية لانه ذكر المشهود به زيادة
وانها كالنسخ وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة فان قلت هو محمول على الكفر قلت عموم النص
نفي جميع وجوه الضلالة اي الايمان والشرائع جميعا فكان لا يجوز اجتماعهم على الضلالة في الاول فكذا في الثاني
وامر النبي عليه السلام ابا بكر ليصلي بالناس فقالت عائشة رضي الله عنها وعن ابيها انه رجل رقيق فمر عمر ليصلي
بالناس فقال النبي عليه السلام ان الله تعالى ذلك والمسلمون فجعل اباءهم كاباء الله تعالى ولما سئل
عن الخميرة التي تتعاطاها الجيران قال ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما راه المسلمون قبيحا
فهو عند الله قبيح فان قلت كيف يستقيم التمسك بكون الاجماع حجة قاطعة باخبار الاحاد قلت
الاخبار في هذا الباب كثيرة تبلغ حد التواتر وموجبا لكل واحد ثبت العلم بكون الاجماع حجة قاطعة
كما في شجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وغير ذلك ولان الله تعالى جعل رسولنا عليه السلام خاتم النبيين
وحكم ببقاء شريعته الى يوم القيامة والى ذلك اشار بقوله عليه السلام لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين حتى
تقوم الساعة ولو جاز الخطأ على اجماعهم وقد انقطع الوحي بوفاته عليه السلام لبطل وعد الثبات على الحق
توجب عصمة الامة من الاجتماع على الضلالة فكان اجماعهم صوابا بيقين فان قلت الملة في اجماع انعقد
عن راي او خبر الواحد وهما لا يوجبان العلم فكيف اوجب العلم اجماع تفرع عنهما قلت انما لما بالاجماع
وقد ثبت بالادلة ان الكل عصموا عن الباطل فكان بمنزلة الاتصال برسول الله عليه السلام وقد نص على ذلك
وغير مستنكر ان لا يصيب الواحد الحق عند الله تعالى برايه ويصيبه اذا انضم اليه الاراء الا يرى انه لا يقدر
على حمل شيء ثقيل بنفسه ويقدر عليه مع غيره فجاز في المحسوس والمشروع ان يحدث عند الاجتماع ما لم يتمكن
بالانفراد الا يرى ان القاضي اذا قضى في المجتهد فيه برايه لزم ذلك حتى لا يحتمل النقض صيانة للقضاء الذي هو من
اسباب الدين فلان يثبت هنا ما ادعينا صيانة لاصل الدين كان اولى وسبب الاجماع نوعان الداعي الى
انعقاد الاجماع والناقل الينا والداعي قد يكون من اخبار الاحاد والقياس وقد يكون من الكتاب الا يرى انا
اجمعنا على حرمة الامهات والبنات وسببه قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وعلى عدم جواز بيع الطعام
المشترى قبل القبض وسببه السنة المروية في الباب وعلى جريان الربوا في الارز وسببه القياس وقال ابن جرير
والقاشاني من المعتزلة لا ينعقد الا بدليل قطعي ولا ينعقد بخبر الواحد والقياس لانهما لا يوجبان العلم فا يصدر

عنهما

عنهما كيف يوجب العلم وقال اصحاب الظواهر ينعقد عن خبر الواحد ولا ينعقد عن القياس لاختلاف
الناس في القياس انه حجة ام لا فكيف يصدر الاجماع عن نفس الخلاف وقال بعض مشائخنا لا ينعقد
الا عن خبر الواحد او القياس اذ عند وجود المتواتر او الكتاب لا يحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم بهما وقال
بعضهم ينعقد عن الالهام والتوفيق بان يخلق الله تعالى لهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب واما السبب
الناقل الينا فعلى مثال نقل السنة فقد ثبت نقل السنة بدليل قاطع لا شبهة فيه كالمتواتر وقد ثبت بدليل فيه
شبهة كخبر المشهور والاحاد فكذلك هنا واذا استقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان كنقل
الحديث المتواتر واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالاحاد فكان يقينا باصله عندما على القياس
موجبا للعمل دون اليقين مثل قول عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام على شيء كاجتماعهم
على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وقول ابن مسعود
رضي الله عنه في تكبيرات الجنازة كل ذلك قد كان الا اني رايت اصحاب رسول الله عليه السلام يكبرون اربعا وانكر
بعض الفقهاء من ان النقل بالاحاد في هذا الباب وهذا خطا بين فان قول النبي عليه السلام يجوز ان يثبت
بالنقل بطريق الاحاد فكذلك الاجماع يجوز ان يثبت بالنقل بطريق الاحاد ثم هو على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة
نصا فانه مثل الاية والخبر المتواتر فيكفر جاحده كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب او المتواتر لانه لا خلاف فيه
فيهم عترة الرسول عليه السلام واهل المدينة ثم الذي نص البعض وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة
دون النص ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فهو بمنزلة المشهور من الحديث ثم اجماعهم على قول
سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة خبر الواحد في كونه موجبا للعمل غير موجب للعلم والامة اذا اختلفوا على اقوال كان
اجماعا منهم على ان ما عداها باطل خلافا لبعض الناس فان عندهم يجوز اختراع قول اخر لان السكوت عن قول
اخر لان السكوت عن قول اخر لا يدل على نفي قول اخر ولكنا نقول انهم اذا اختلفوا على اقوال فالحق لا يعدوا اقاويلهم
لانهم اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة اذ لا يجوز ان يخلو بهم الجهل وقيل هذا في الصحابة خاصة لما لهم من الفضل
والسابقة ولكن ما ذكرنا من المعنى لا يفصل بينهم وبين غيرهم قال الشيخ الامام فخر الاسلام في هذا الباب
والنسخ في ذلك جائز بمثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجتمع اهل عصر على خلافه فينسخ به الاول ويجوز ذلك
وان لم يتصل به التمكن من العمل ويستوي في ذلك ان يكون في عصر واحد او في عصرين واما عنى به في جواز النسخ وقد قال في
باب النسخ واما الاجماع فقد ذكر بعض المتاخرين انه يجوز النسخ به والصحيح انه لا يجوز النسخ به لانه لا يكون الا في النسخ لا يكون
الا في حياة النبي عليه السلام والاجماع ليس بحجة في حياته لانه لا اجماع دون رايه والرجوع اليه فرض واذا وجد منه
البيان فالموجب للعلم هو البيان المسموع منه واذا صار الاجماع واجب العمل به لم يبق النسخ مشروعا والتوفيق
بين كلاميه صعب ويحتمل ان يكون مراده انه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة بالاجماع واما نسخ الاجماع بالاجماع
فيجوز وما قال هنا وقع على قول ذلك البعض والله تعالى اعلم بالصواب **باب القياس** القياس
في اللغة هو التقدير يقال قس النعل بالنعل اي قدره به ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولهذا سمي الميل
مقياسا وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة واعترضوا عليه بان القياس يجري بين المعدومين وذكر الاصل

والفرع في المعدوم فاسد اذ الاصل اسم لشيء يبتني عليه غيره والفرع اسم لشيء يبتني على غيره والمعدوم ليس
بشيء والجواب انما يمنع تفسير الاصل والفرع بهذا وقيل هو تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم
عند المجتهد وهو فاسد لان حكم الاصل لا يتصور ان يحصل في الفرع لانه مختص بالاصل ولان لفظ التحصيل
يشعر بان الحكم في الفرع يحصل بتحصيل المجتهد وليس كذلك اذ لا دلالة له في الاثبات والتحصيل وهذا قول القياس
فعل القايس وهو اعلام وابانة منه بان حكم الله تعالى في الاصل كذا وكذا وعلته كذا والعلة موجودة في الفرع
فيكون الحكم فيه ثابتا ايضا وقيل هو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما وذكر لفظ
المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم واعترضوا عليه بانه ان اراد بالحمل اثبات الحكم فقوله في اثبات حكم تكرار وان
اراد غيره فغير متصور لانه تم باثبات حكم معلوم لمعلوم بامر جامع ولان قوله في اثبات حكم لهما يشعر بان الحكم في الاصل
والفرع ثابت بالقياس وهو باطل ولان ايراد كلمة او في التعريفات باطل لما عرف انها تقتضي الابهام وماهية
كل شيء بعينه والابهام ينافي التعيين وقيل هو تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما وفيه
من الفساد ما فيه وهذا لان حكم الاصل من الحل والحرمة والجواز والفساد وصف الاصل وتعدية الاوصاف
محال ولانه لو عدي من الاصل الى الفرع لا يبقى في الاصل بعد التعدية فكان القياس مبطلا لحكم الاصل والبطلان
في لفظ الاتحاد واضح ولئن قال انا عنيت به الاتحاد في الماهية فنقول اذا لا يخلو عن الابهام ويحترز عن مثله
في الحدود والصحيح ان يقال القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر واختير لفظ الابانة
دون الاثبات والتحصيل لان الاثبات من الله تعالى لا من القايس لما مر ولفظ مثل الحكم ومثل العلة لان عين
الحكم من الحل والحرمة والوجوب والجواز وصف الاصل فلا يتصور نقله ولفظ احد المذكورين ليتناول الموجود
والمعدوم وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره
كذا حكي عن ثعلب والاصل الذي يرد اليه النظير يسمى عبرة والقياس مثله فانه رد الشيء الى نظيره وقيل العبر
البيان قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اي تبينون والقياس مثله فالتبيين المضاف الينا هو اعمال
الرأي في المعنى المنصوص عليه ليتبين به الحكم في نظيره فان قلت الاعتبار هو التامل فيما اخبر الله تعالى مما صنع
بالامم السالفة قلت هذا مثله لانه امر به ليعتبروا حالهم بحالهم فينزجروا عما ارتكبوا لئلا يعاقبوا بما عوقبوا
فالمقصود بالاعتبار ان يتعظ بالغير اذ السعيد من وعظ بغيره فان قال الكفر في كونه علة لما استوجبوا منصوص
عليه فكذلك عندي هنا اذا ذكرت العلة نصا مثل قوله عليه السلام في الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين
والطوافات عليكم فان الحكم يثبت في الفار اعتبارا بالهرة وانما انكرنا اثبات العلة بالرأي كما قلتم ان الفضل
من الحنطة بالحنطة ربوا بعلة الكيل والجنس فالجواب عنه يجيء بعد هذا ان شاء الله تعالى وقوله تعالى ولقد علمتم
النشأة الاولى فلولا تذكرون فقد جعلهم الله في ترك قياس النشأة الاخرى على الاولى اذ من قدر على شيء مرة لم
يعجز عنه من ثانية فكان دليلا على صحة القياس وقوله تعالى ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب وهو افناء
واماتة حسا لكنه حياة بطريق الاعتبار فان من تامل ان شرع القصاص منعه ذلك عن مباشرة سببه فسلم
صاحبه من القتل وهو من القود فكان في شرع القصاص حياة للنفسين وكذلك في استيفائه حياة ايضا فان من قتل

وجملة صار القاتل حربا على اولياء القتيل يخوف على نفسه منهم فالظاهر انه يقصد قتلهم ويستعين على ذلك
بامثاله من السفهاء ليدفع الخوف عن نفسه فاذا استوفى القود اندفع شره عنهم فيكون حياة ثم من هذا الوجه
لان احياء الحي دفع سبب الهلاك عنه قال الله تعالى ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا وهذه معان
لا تعقل الا باستعمال الرأي وحديث معاذ معروف فانه عليه السلام قال له حين وجهه الى اليمن بم تقضي قال
بكتاب الله تعالى قال فان لم تجده في كتاب الله تعالى قال بسنة رسول الله عليه السلام قال فان لم تجد قال
اجتهد برأيي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وقال لابي موسى حين وجهه
الى اليمن اقض بكتاب الله تعالى فان لم تجد فبسنة رسول الله عليه السلام فان لم تجد فاجتهد رأيك وقال
عليه السلام لابن مسعود رضي الله عنه اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما فان لم تجد الحكم فيهما فاجتهد
برأيك فان قيل لا نسلم صحة الحديث وهذا لان قوله عليه السلام فان لم تجده في كتاب الله تعالى ينافي قوله
تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ومن شرط صحة خبر الواحد
ان لا يخالف الكتاب قلنا انما يكون كذلك ان لو قال فان لم يكن فاما اذا قال فان لم تجد فلا ولانه لما دل
الكتاب على وجوب قبول قول الرسول عليه السلام وقول الرسول عليه السلام دال على ان القياس حجة والقياس
دال على الحكم كان كتاب الله تعالى دالا على ذلك الحكم بواسطة وقال عليه السلام لعمر رضي الله عنه لما سأله
عن قبلة الصائم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك فقال لا فقال عليه السلام ففيم اذا والاستدلال
به انه عليه السلام استعمل القياس اذ المفهوم منه انه عليه السلام حكم بان القبلة بدون الانزال لا يفسد
الصوم كما ان المضمضة بدون الابتلاع لا يفسد الصوم بجامع عدم حصول المطلوب من المفسدين ولما
استعمل القياس وجب التاسي به لما مر ولان قوله عليه السلام ارأيت مخرج التقرير فلولا انه عليه
السلام قد مهد عند عمر رضي الله عنه التعبد بالقياس لما قرر ذلك عليه اذ لا يقال لمن لا يعتقد كون الكتاب
حجة اذا سأل عن حكم الشيء قد قال الله تعالى كذا وكذا وقال عليه السلام للخثعمية ارأيت لو كان على ابيك
دين فقضيته اكان يجزي فقالت نعم فقال دين الله احق فهذا بيان بطريق الرأي وتعليم للمقايسة ووجهه
ان الحقين استويا في قبول النيابة وقبول الحق من النائب من باب اليسر والسهولة وحقوق الله تعالى اقبل لليسر
والسهولة من حقوق العباد لانه اكرم ولان الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالقياس فانه روي عن عمر رضي الله عنه
انه كتب الى ابي موسى الاشعري اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور برأيك وقال ابن عباس رضي الله عنهما
الا يتقي الله تعالى زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا ولم يرد به التسمية لعلمه بالحقيقة بل
جعله كالاب في حجب الاخوة كما ان ابن الابن كالابن في حجبهم وشبه علي وزيد رضي الله عنهما الاخ والجد
بغصني شجرة وجدولي نهر وشركا بينهما في الميراث باعتبار قربهما من الميت واختلفوا في العول والمشركة
وقال كل واحد منهم بالرأي وقال ابن مسعود رضي الله عنه في قصة بروع اقول فيها برأيي والرأي هو القياس
فان طعن طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل لان الله تعالى اثنى عليهم في غير موضع من كتابه وتأييدهم
الاسلام ومن ادعى خصوصهم فقد ادعى امرا لا دليل عليه لاستواء الناس في الامر بالاعتبار كما في ساير

الا وامر والنواهي واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره كما بينا ثم نقول ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها
فيكون دليلا على ان القياس حجة بعبارته وان اريد به الاعتبار في المثلات فحسب فهو ايضا دليل
على ان القياس حجة بدلالته وبيانه في قوله وهو التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نقلت
عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء اذ الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول والمعنى فتاملوا
فيما نزل بهولاء والسبب الذي استحقوا به ذلك فاحذروا ان تفعلوا مثل فعلهم فتعاقبوا مثل عقوبتهم
وكذلك التامل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها سائغ والقياس نظيره وهذا لان الشرع شرع
احكاما لمعان اشار اليها النص كما انزل المثلات باسباب قصها ثم دعانا الى التامل والاعتبار وبيانه
في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة اي بيعوا الحنطة بالحنطة لان الباء حرف الالصاق فكان دليلا على
اضمار فعل كما في قوله بسم الله اي اقرا او افتتح والدليل على تعيين هذا الفعل قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء اي بيعوا سواء بسواء اذ النهي عن الشيء امر بضده ويروى بالرفع اي بيع
الحنطة بالحنطة والاخبار من الشارع جار مجرى الامر والحنطة مكيل قوبل بجنسه اي الحنطة اسم لمكيل
اي لشيء يعهد ان يكال وقد قوبل بجنسه حيث قال الحنطة بالحنطة وقوله عليه السلام مثلا بمثل حال لما سبق
والاحوال شروط فان الطلاق يتعلق بالركوب كما يتعلق بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق
اي بيعوا بهذا الوصف وهو التماثل والامر للايجاب كما سبق في اول الكتاب والبيع مباح بالاجماع فيصرف
الامر الى الحال التي هي شرط اي اذا اردتم بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا بهذا الشرط ولا عزل يكون الشيء مباحا
ويجب رعاية شرط عند الاقدام عليه فالنكاح مباح والاشهاد عليه شرط عند الاقدام عليه واراد بالمثل
القدر بدليل ما ذكر في حديث اخر كيلا بكيل وهذا لان المماثلة على الاطلاق في غير مرعية اجماعا اذ لا يشترط
التساوي في جميع الصفات والحبات فعلم ان المراد به المثل المقيد وهو المماثلة في الكيل واراد بالفضل الفضل
على القدر لان الفضل لا يتصور قبل المماثلة والمراد بالمماثلة المماثلة في القدر فكذا الفضل يكون على القدر ضرورة
والفضل اسم لكل زيادة والربوا اسم لزيادة هي حرام وهو فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال
فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر لفوات المساواة هذا حكم
النص عرفناه بالتامل في صيغة النص والداعي اليه القدر والجنس اي اذا عرفنا حكم النص فلا بد لهذا الحكم
من سبب داع اليه مما هو ثابت بهذا النص واذا تاملنا وجدنا الداعي اليه القدر والجنس لان في ايجاب التسوية
بين هذه الاموال يقتضي ان يكون امثالا متساوية لئلا يفضي الى تكليف ما ليس في الوسع ولن يكون كذلك الا
بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى اذ كل موجود من المحدثات موجود بصورته ومعناه فكان
قيام المماثلة بهما لان القدر عبارة عن التساوي في المعيار ويحصل به المماثلة صورة واليه اشار بقوله مثلا
بمثل والجنس عبارة عن التشاكل في المعاني فيثبت به المماثلة معنى واليه اشار بقوله الحنطة بالحنطة وسقطت
قيمة الجودة بالنص وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء وبالاجماع فانه لو باع قفيزا جيدا بقفيز

ردي ودرهم على ان يكون الدرهم بمقابلة الجودة لا يجوز ولو كانت الجودة متقومة لجاز الاعتياض عنها
كما في غير مال الربوا فانها لما كانت متقومة ثمة جاز الاعتياض عنها حتى لو باع ثوبا جيدا بثوب ردي
ودرهم في مقابلة الجودة جاز وبالمعقول وهو ان ما لا ينتفع به الا بهلاكه فمنفعته في ذاته والحنطة و
الشعير والتمر والملح والذهب والفضة لا ينتفع بها الا بهلاكها فكانت منفعتها في ذواتها لا في صفاتها
فلم تكن اوصافها متقومة لان التقوم بالانتفاع فما لا يكون منتفعا به لا يكون متقوما بخلاف ما ينتفع
به بدون الهلاك لانه ينتفع بوصفه فكان الوصف معتبرا شرطا لا علة اي شرطا لتحقق المماثلة لا علة لها
لان العدم لا يصلح علة لانها عبارة عن معنى يحل في المحل لا عن اختيار فيتغير به حال المحل والسقوط
امر عدمي فلا يصلح علة لامر وجودي وهو وجوب المماثلة بل المماثلة تثبت بهذين الوصفين وهما القدر والجنس
فصار سائر الاعيان فضلة على المتماثلين بالكيل والجنس فصار شرط شيء من الاعيان في البيع بمنزلة شرط الخمر
فيفسد به البيع هذا حكم النص عرفناه بالتامل فيه وليس بثابت بالراي ووجدنا الارز والسمسم كالدخن و
الجص وسائر المكيلات امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع
مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته على طريق الاعتبار وهو نظير المثلات اي العقوبات والمثلة العقوبة
لما بين العقاب والمعاقب عليه من المماثلة وجزاء سيئة سيئة مثلها فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا
من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل قال الله تعالى ولو انا كتبنا عليهم
ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم فالتخيير بينهما دليل على انه بمنزلة القتل والكفر
يصلح داعيا اليه لانه صلح سببا للقتل فيصلح ان يكون سببا للاخراج لانه بمنزلته واول الحشر يدل على تكرار
هذه العقوبة لان الاول يدل على ثان بعده فهم اول من اخرج من اهل الكتاب من جزيرة العرب الى الشام قال قتادة
اذا جاء اخر الزمان جاءت نار من قبل المشرق فحشرت الناس الى ارض الشام وبها تقوم عليهم القيامة وقوله
ما ظننتم ان يخرجوا يدل على ان اصابة النعم جزاء التوكل وقطع الحيل لانهم راوا انفسهم عاجزين عن ذلك وقوله
تعالى وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله اي من باس الله فاتاهم الله اي باسه من حيث لم يحتسبوا من حيث
لم يظنوا ولم يخطر ببالهم يدل ان المحنة والخذلان جزاء الاعتماد على القوة والاغترار بالشوكة ثم دعانا الى الاعتبار
بالتامل في معاني النص للعمل به فيما لا نص فيه وكذلك هنا اي في الشرعيات هذا مذهب الصحابة رضي الله عنهم
والتابعين وعلماء الدين فانهم اتفقوا على ان القياس بالراي على الاصول الشرعية لتعدية احكامها الى ما لا نص
فيه حجة من حجج الشرع لا لنصب الحكم ابتداء وقال داود الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر انه ليس
بحجة والعمل به باطل في احكام الشرع وهو مذهب الشيعة والنظام ثم اختلفوا فقال بعضهم لا دليل من قبل
العقل اصلا والقياس قسم منه وقال بعضهم لا عمل للدليل العقلي الا في العقليات فاما في الاحكام الشرعية فلا
وقال بعضهم هو دليل ضروري بدليل انه لا يصار اليه عند عدم الاصول ولا ضرورة بنا اليه في احكام
الشرع لامكان العمل بالاصل وهو استصحاب الحال وهذا اقرب اقاويلهم الى الصواب واحتجوا لابطال
القياس بالكتاب وهو قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين

وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء فاخبر ان كل شيء مبين في كتابه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء
ومن شرط صحة القياس عندكم خلو الفرع عن حكم ثابت بالكتاب وقوله تعالى اولم يكفهم انا انزلنا
عليك الكتاب يتلى عليهم وفي المصير الى القياس قول بان الكتاب غير كاف والسنة وهو ما روى ابو هريرة
رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا
ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا وكان اولاد السبايا غير رشدة فالنبي عليه السلام ذمهم على قياس ما لم
يكن في التورية بما قد كان فعلم انه غير حجة والمعقول وهو نوعان احدهما ان في الدليل اي القياس وهو ان
في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي هو مناط الحكم لا يدل عليه النص عبارة او اشارة او دلالة
او اقتضاء فتعيينه من بين سائر الاوصاف بالراي لا ينفك عن شبهة والحكم الثابت به من ايجاب او اسقاط
او تحليل او تحريم حق الله تعالى فلا يصح اثبات حق الله تعالى بما فيه شبهة في الاصل مع ان من له الحق موصوف
بكمال القدرة متعال عن ان ينسب اليه العجز والحاجة الى اثبات حقه بما فيه شبهة كيف وقد قال الله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم ولا تقولوا على الله الا الحق وهذا بخلاف خبر الواحد فانه في اصله كلام النبي عليه السلام
وانه يوجب العلم يقينا وانما دخلت الشبهة في طريق الانتقال الينا وقد كان قول النبي عليه السلام حجة قبل
الانتقال الينا فلا يخرج عن ان يكون حجة بهذا الاحتمال وهو كالنص المأول فان الشبهة تمكنت في تاويلنا
فلا يخرج به النص من ان يكون حجة موجبة وثانيهما المعنى في المدلول وهو ما ثبت بالقياس وبيانه ان المدلول
طاعة الله تعالى ولا مدخل للراي في معرفة ما هو طاعة الله تعالى ولهذا لا يجوز اثبات اصل العبادة بالراي
الا ترى ان من المشروعات ما لا يدرك بالعقول كمقادير العبادات والعقوبات كاعداد الصلوات والزكوات
والصيامات وحد الزنا والشرب والقذف ومنها ما هو بخلاف ما تقتضيه ارائنا كجعل التراب طهورا مع انه يزيد
في تشويه الخلقة وايجاب تطهير غير موضع اصابة النجاسة وايجاب الغسل من المني والوضوء من الرجيع والاول
ما اختلف العلماء في نجاسته وطهارته والثاني لا وابقاء الصوم عند الاكل ناسيا مع انه لا ابقاء للشيء مع
وجود ما يضاده وايجاب قضاء الصوم دون الصلوة على الحائض مع استوائهما في سقوط الاداء وكاباحة
النظر الى شعر الامة الحسناء وحرمته الى شعر الحرة الشوهاء وقطع يد من سرق عشرة دراهم والعفو عمن
غصب عشرة الاف دينار وقبول شهادة الشاهدين في القتل وعدمه في الزنا وهو دونه والافتراق بين
عدة الطلاق والممات مع ان حال الرحم لا يختلف فيهما ولا يلزم على ما ذكرنا اعمال الراي في امر الحرب ودرك
الكعبة وتقويم المتلفات اما على الوجه الاول اي المعنى في الدليل فلانها من حقوق العباد فنبى على وسعهم
فتثبت بدليل فيه شبهة ليتيسر عليهم الوصول الى مقاصدهم اما غير القبلة فظاهر واما امر القبلة فاصله
معرفة اقاليم الارض ومواقع النجوم وهي من حقوق العباد لانهم ينتفعون بمعرفة الاقاليم ومعرفة النجوم
في التجارة والزراعة فنبى على وسعهم ليتوصلوا الى مقصودهم والحكم الشرعي وجوب التوجه الى الكعبة
بعد تبين الجهة اما معرفة الجهة فليست من احكام الشرع واما على الثاني فلان هذه الامور انما يعقل بوجوه
محسوسة وبالحواس ثبت علم اليقين كما ثبت بالكتاب والسنة الا ترى ان الكعبة جهتها محسوسة تعرف

بالنظر في النجوم وكذا امر الحرب يعرف بحاسة البصر للجيش والآت الحرب والاسلحة المعدة لها والحركة الصالحة
والرجال المقاتلة وكذا قيم المتلفات تعرف بالاسباب الحسية فان قيمة الشيء تعرف بنظائره وذلك يعرف بحاسة
البصر وكذا مهر المثل انما يعرف بالنظر الى نساء عشيرتها فان وجدنا ها مثل نساء عشيرتها في السن والجمال
والحسب والنسب عرفنا ان مهرها مثل مهرهن وطريق العلم بها الحس فكان يقينا باصله على مثال الكتاب
والسنة وحصل بما قلنا وهو العجز عن القياس المحافظة على النصوص والتامل في معانيها وفي المحافظة على
النصوص اظهار غالب الشرع كما شرعت وفي التامل في معانيها ومعاينها حاجة لا تفضل الراي عنها وان
فنيت الاعمار فيها احياء الغالب اذ لا حيوة للغالب الا باستعمال الراي في معاني النصوص فكان في اظهار
الغالب موت البدع وفي حيوة الغالب سقوط الهوى فتم امر الدين بموت البدع وستقيم العمل بسقوط
الهوى فكان في ذلك قوام الدين ونجاة المومنين ولان العمل بالاصل وهو استصحاب الحال في مواضع القياس
ممكن وذلك دليل صحيح قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية والله تعالى
امر بالاحتجاج باصل الاباحة فيما لم يجد فيه دليل التحريم فيما اوحي اليه لانها اصل بقوله تعالى هو
الذي خلق لكم ما في الارض جميعا فان الاضافة بلام التمليك ادل على اثبات صفة الحل من التنصيص على
الاباحة وليس كذلك ما ذكرنا من امور الحرب وامر الكعبة وتقويم المتلفات لان العمل بالاصل غير ممكن ثمه
لان مقتضى الاستصحاب ترك الخروج الى العدو عملا بالاصل فان خرج ونزلت مغانمه تقتضاه الملك ثمه
وكذا في امر الكعبة الاصل عدم الاستقبال الها وكذا في تقويم المتلفات الاصل عدم الضمان وفيه فتح
باب العدوان ولا يلزم على ما ذكرنا ان القياس ليس بحجة الاعتبار بمن مضى من القرون فيما لحقهم من المثلات
والكرامات ليمتنعوا عما كان مهلكا من كان قبلهم حتى لا يهلكوا مثلهم او يقدموا على ما كان سببا لاستجلاب
الكرامة لمن كان قبلهم فينا لوا مثل ذلك لان ذلك مما يعلم بحاسة البصر لمن عاين ذلك او بحاسة السمع بان
سمع انهم فعلوا كذا فاصابهم كذا فلا يكون من قبيل ما نحن بصدده وعلى ذلك يحمل ما ورد في الكتاب من
الامر بالاعتبار وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وعلى امر الحرب يحمل مشاورة النبي عليه السلام
اصحابه فان الله تعالى امره بها في تدبير الحرب بقوله تعالى وشاورهم في الامر اي في امر الحرب والمروي عنه
الشورى في باب الحرب لا في شيء من الاحكام فيظهر به انسداد باب الشورى في معرفة الاحكام والجواب
ان الكتاب تبيان لكل شيء لان ما ثبت بالقياس مضاف الى الكتاب وبهذا يجاب عن الايات الاخر
اذ القياس منزلة كتاب الله تعالى نصا او دلالة لما بينا انه نظير الاعتبار المامور به على ان المراد بالكتاب
في الاية الثانية المتوسطة اللوح المحفوظ كذا في التفسير وبه يجاب عن السنة لان العمل بالقياس هو العمل
بالكتاب في الحقيقة على ان المنهي عنه هو قياس ما لم يكن في التورية بما كان فيها ونحن نقيس ما كان بما كان لانا
نبين ان حكم النص ثابت في الفرع او نكون الذم باعتبار الحاق الفرع بالاصل باعتبار الصورة دون
المعنى كما يكون لاصحاب الطرد اليوم ونفرق بين ما هو حق الله تعالى وبين ما هو حق العباد فنقول لان المطلوب
منها جهة القبلة لا ذا وما هو محض حق الله تعالى والله تعالى موصوف بكمال القدرة ومع ذلك اطلق لنا العمل

بالرأي فيه اما التحقيق معنى الابتلاء والله انه ليس في وسعنا ما هو اقوى من ذلك وهذا المعنى بعينه موجود
في الاحكام وفرقهم بين الخبر والعلة لا يقوى فالوصف الذي هو علة عند الله تعالى موجب العلم كالخبر
اصله موجب للعلم وهذا لان الوصف كالخبر والتعليل من المجتهد كالرواية من الراوي وكما احتملت الرواية
الغلط احتمل تعليل المجتهد الغلط فلا فرق بينهما وحصل بما قلنا وهو ان القياس حجة اثبات الاحكام
بظواهر النصوص تصديقا لها واثبات معانيها طمانينة للقلوب وشرحا للصدور ويثبت به تعميم احكام
النصوص من حيث اثبات الاحكام بظواهرها ومعانيها وفي تعميمها تعظيم حدود النص ومحافظة النصوص
بظواهرها ومعانيها ومحافظة الاحكام التي تضمنها المعاني وفيه جمع بين الاصول والفروع وهو الحق
وماذا بعد الحق الا الضلال اي لا واسطة بين الحق والضلال فمن تخطى الحق وقع في الضلال وما للخصم
الا التمسك بالجهل وهو استصحاب الحال لانه انما صار حجة عندهم للجهل بالدليل المزيل دون
العلم بالدليل المبقي والشبهة في تعليق الحكم بمعنى من المعاني اذ في التعيين احتمال جواز ان لا يكون هذا
المعنى علة ومثله جائز بالاجماع الا يرى ان الاحكام تتعلق بالادلة المأولة والعام المخصوص وخبر الواحد
مع تحقق الشبهة فيها على ما سبق وما ثبت من العلم بالقياس بالوصف المؤثر فوق ما ثبت باستصحاب
الحال لان الثابت بالقياس يستند الى دليل قائم والثابت بالاستصحاب يستند الى عدم الدليل
المزيل لانه انما يكون دليلا عندهم لعدم الدليل المغير وذا مما لا يعلم يقينا لجواز ان يكون الدليل المغير
ثابتا وان لم يبلغه وانما يجوز العمل به عند تعذر العمل بالقياس لما ان القياس اقوى منه ولا يصار الى
الادنى الا عند تعذر المصير الى الاقوى وثبت بما ذكرنا ان طاعة الله تعالى لا يتوقف على علم اليقين و
توهمهم ان من المشروعات ما لا يعقل قلنا انما يجوز القياس فيما يكون معقول المعنى فاما فيما لا يعقل
المعنى فلا واما قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فالمذكور علم منكر في موضع النفي فيقتضي نفي القفو
ما ليس له به علم بوجه والقياس يوجب ضرب علم كما يوجبه خبر الواحد وبانه ينافي وجوب العمل لا يتوقف
على علم اليقين فالعمل بالخبر الواحد والاية المأولة والعام المخصوص والشهادات في مجالس الحكام واجب
مع فقدان علم اليقين على انهم قد جوزوا العمل باستصحاب الحال وانه لا يوجب العلم واما في قوله تعالى
ولا تقولوا على الله الا الحق فنقول القول بالقياس حق بالوجه الذي بينا **فصل** في بيان ما لا
بد للقايس من معرفته قال مشايخنا رحمهم الله للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته ومعنى
هو المراد بدلالة صيغته بمنزلة الضرب فهو اسم لفعل يعرف بظاهره وهو ايقاع الة التاديب في محل
صالح له ولمعنى يعقل بدلالته وهو الايلام حتى لو حلف ان لا يضرب امرأته فخنقها او عضها يحنث
وان لم يوجد صورة الضرب لوجود معناه اما القياس بظاهر صيغته فالتقدير وقد بيناه وذلك ان
تلحق الشيء بغيره فتجعل مثله ونظيره وقد يسمى ما يجري بين المناظرين قياسا ومقايسة لان كل
واحد منهما يسعى ليجعل جوابه في الحادثة مثله لما اتفقا على كونه اصله وهو من قاس يقيس وقد يكون
مصدرا من قايس يقايس مقايسة وقياسا وقد يسمى هذا القياس نظرا مجازا لانه بنظر القلب يصاب

وقد يسمى اجتهادا لان ببذل المجهود يحصل هذا المقصود والكل من اطلاق اسم السبب على المسبب
واما الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك من مدارك احكام الشرع اي سبب الادراك كقوله عليه السلام
الولد مخلوق بجنبه ومتصل من مفاصله وبيان ذلك ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس على مثال العمل بالبينات
لحفظ الاصول اي الكتاب والسنة والاجماع شهود الله تعالى على احكامه بمنزلة الشهود في الدعاوى
ومعنى النصوص هو شهادتها بمنزلة شهادة الشاهد وهو العلة الجامعة بين الفرع والاصل ولا بد من صلاحية
الاصول وهو كونها صالحة للتعليل بان لا يكون مخصوصا كشهادة خزيمة وان يكون معقول المعنى كصلاحية
الشهود بالحرية والعقل والبلوغ ولا بد من صلاح الشهادة وذلك بان يكون ملائما للحكم ومؤثرا فيه على حسب
ما اختلف فيه كصلاح شهادة الشاهد بلفظة اشهد لا باعلم او اتيقن ومعنى قول فخر الاسلام وعدالته
واستقامته للحكم المطلوب ان يكون على موافقة الدعوى حتى اذا ادعى المدعي ان له على فلان الف درهم وشهد
الشاهدان بان له على فلان الف دينار لا يصح لعدم المطابقة فكذا هنا ينبغي ان يكون التعليل مطابقا للحكم
المدعى ثم يجوز ان يكون قوله وعدالته واستقامته من قبيل الترادف اذ العدالة هي الاستقامة يقال طريق عدل
اي مستقيم ويجوز ان ترجع العدالة الى الشاهد والاستقامة الى الشهادة والاول اظهر لما فيه من توفيق الضمير
ولا بد من مطالب الحكم على مثال المدعي وهو القايس ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي ولا بد من مقضي عليه و
هو القلب بالعقد ضرورة والعمل بالبدن اصالة اذ القياس لا يوجب العلم قطعا ليحصل العقد اصالة بل هو
دليل موجب للعمل فكان العمل بالبدن اصالة وعقد القلب ضرورة وهذا اذا احتج لنفسه واما اذا احتج على غيره وهو
الخصم فمثال المناظرين مثال المتخاصمين في حقوق الناس ولا بد من حكم هو بمعنى القاضي وهو القلب فهو حاكم
قصدا ومحكوم عليه ضرورة ومثله جائز كما في الشهادة بهلال رمضان فانه اذا قضى القاضي بها يلزم الصوم جميع
الناس قصدا ويلزم القاضي ضمنا واذا ثبت ذلك بقي للمشهود عليه ولاية الدفع كما في الدعاوي فان المشهود
عليه يمكن من الدفع بعد ظهور الحجة لان تمام الالزام انما يظهر بالعجز عن الدفع وهذه جملة لا تعقل الا بالبسط
والتقرير فنقول الخارج النجس من غير السبيلين ناقض للوضوء والشاهد عليه قوله تعالى او جاء احد منكم من
الغائط والشهادة خروج النجاسة وهذا النص صالح للتعليل بدليل وجوب الانتقاض اذا خرج من ثقبة تحت
السرة عند انسداد السبيلين فلا يجري بلا تعليل والوصف صالح ايضا لان الخارج بدون النجاسة لا يؤثر
كالبزاق والمخاط وكذا النجاسة بدون الخارج والا كان منتقض الطهارة في جميع الاحوال وقد ظهرت عدالة
الوصف لان النبي عليه السلام علل بها حيث قال انها دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة فالدم مشعر بالنجاسة
والانفجار بالخروج وطالب الحكم ابو حنيفة رحمه الله والمطلوب انتقاض الطهارة والمقضي عليه المخالف في
المسألة اولا القلب والقاضي القلب واعلم انا اذا قسنا الذرة على البر بحرمة بيعه بجنسه متفاضلا فاصل القياس
عند الفقهاء محل الحكم المنصوص عليه وهو البر وعند المتكلمين هو النص الدال على ذلك الحكم والفرع عند الفقهاء
عبارة عن محل الخلاف وعند المتكلمين عبارة عن الحكم المطلوب اثباته **فصل** والاصول اي النصوص في الاصل
معلولة الا انه لا بد في ذلك من دلالة التمييز ولا بد قبل ذلك اي قبل دلالة التمييز من قيام الدليل على انه للحال شا

اى معلول وهذا يظهر في مسئلة الذهب والفضة فانا نعلل النص الوارد فيهما بالوزن مع الجنس فان
استدل مستدل من اصحابنا بان هذا النص معلول لان الاصل في النصوص التعليل فانه لا يصح حتى
نبين بالدليل ان النص الوارد فيهما معلول في الحال وقال بعض العلماء هي غير معلولة في الاصل الا بالدليل
لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبالتعليل ينتقل حكمه الى معناه وذلك بمنزلة المجاز عن الحقيقة فلا
يعدل عن الحقيقة الى المجاز الا بالدليل ولان الاوصاف متعارضة اذ التعليل بالقدر والجنس يقتضي حكما
خلاف ما يقتضيه التعليل بالطعم لان الاول يقتضي جريان الربوا في الجص والنورة وعدم جريانه في القليل
من المطعوم والتعليل بالطعم على العكس وباعتبار التعارض لا يتعين وصف منها والتعليل غير ممكن بالكل جميعا
لان ذلك لا يوجد الا في المنصوص عليه فينسد باب القياس حينئذ وبكل وصف يحتمل اى يحتمل ان يكون علة ويحتمل
ان لا يكون علة فلا يصير علة مع الاحتمال فكان الوقف اصله وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف يمكن الا المانع
لان الدلائل التي جعلت القياس حجة جعلت النص معلولا في اصله اذ لا قياس الا بعلة ولما لم يتصور القياس
بكل الاوصاف لما مر والنص لم يفصل بين وصف ووصف وفي التعيين اختيار بلا دليل صار كل وصف علة
الا المانع كالخبر لما كان حجة وانما يثبت بالرواة ولا يمكن شرط الكل للتعذر صارت رواية كل عدل حجة الا المانع
ولما صار القياس حجة صار التعليل في النصوص اصله فلا يترك هذا الاصل باحتمال ان لا يكون معلولا وقولهم
ان في التعليل تركا للحقيقة لان الحكم به ينتقل عن النص الى معناه وذلك كالمجاز من الحقيقة قلنا التعليل لاثبات
حكم الفرع فاما الحكم في المنصوص عليه بعد التعليل فثابت بالنص كما كان قبل التعليل اذ من شرط صحة
التعليل ان يبقى حكم الاصل فيه كما كان قبل التعليل معمولا به بنصه لا بالعلة وقال بعضهم هي معلولة لكن لا بد
من دليل يميز الوصف الذي هو علة من غيره لانه لما ثبت ان النصوص معلولة في الاصل وبطل التعليل بكل
الاوصاف لانه ما شرع الا للقياس مع ولا للمنع من الحاق الغير به عند الشافعي رحمه الله الا ترى انه لا يجوز التعليل
بالعلة القاصرة وهذا يسد باب القياس اصلا وهو مفتوح وجب التعليل بواحد من الجملة لتعين الواحد
من الجملة بعد سقوطها وهذا الواحد مجهول لا يمكن العمل به حتى يمتاز عن غيره فلا بد من دليل يوجب تمييز الوصف
الذي هو علة من غيره وهذا اشبه بمذهب الشافعي رحمه الله فانه جعل استصحاب الحال حجة على الغير وهذا
كذلك لانه اكتفى بان الاصل في النصوص التعليل ولم يحتج الى دليل يدل على انه في الحال معلول وقلنا نحن لا بد من
دليل التمييز شرط كما قال الشافعي رحمه الله ولكنا نحتاج قبل هذا الدليل الى دليل يدل على كون الاصل شاهدا
للحال لان الاصول وان كانت معلولة في الاصل الا انه يحتمل ان لا يكون هذا النص معلولا لان من النصوص
ما هو غير معلول فاحتمل ان يكون هذا النص من تلك الجملة لكن هذا الاصل وهو ان الاصل في النصوص التعليل
لم يسقط بالاحتمال ولكن لا يبقى حجة على غيره وهو الفرع مع قيام الاحتمال حتى يقوم الدليل على انه شاهد في
الحال وهو نظير استصحاب الحال فانا جعلنا المفقود حيا باستصحاب الحال حتى لا يرث منه احد ولكن
لا يرث من غيره باعتبار هذا الاستصحاب لاحتمال موته فهو حجة دافعة لا ملزمة فان قيل الاقتداء بالنبي
عليه السلام واجب مع انه قد ظهرت خصوصيته في بعض الافعال ثم لم توجب ذلك الاحتمال في كل فعل حتى يقال

لا يجوز الاقتداء به الا بعد قيام الدليل قلنا الدليل الذي اوجب الاقتداء به عليه السلام كونه
نبيا وانه قائم في جميع الاحوال ولا احتمال في كونه نبيا فوجب الاقتداء به لوجود الدليل الموجب للاقتداء
قطعا والخصوص ثبت بدليل في بعض افعاله فيبقى الباقي على عمومه كالنص العام اذا خص منه شيء بقي
العام فيما وراء المخصوص واجب العمل به فاما هاهنا فالنص المجهول شاهد واحتمل ان لا يكون معلولا و
كان الاحتمال واقعا في نفس ما هو حجة فلا يصير حجة على الغير مع هذا الاحتمال ولان الاحتمال في العمل
بما ثبت حجة ولان في تعليل النص مخافة الابتلاء ولكن الابتلاء بالنص الذي هو غير معلول اظهر لما عرف
فاذا استويا في مخافة الابتلاء فلا بد من قيام الدليل على ان هذا النص معلول في الحال ولا يجوز الاكتفاء
بما ثبت بالرأي ان الاصل في النصوص التعليل فاما الرسول عليه السلام فانما بعث للاقتداء مطلقا
قال الله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ولا معارض لهذا الدليل القطعي فلم يبطل وجوب
الاقتداء بالاحتمال وبيانه هذا في الذهب والفضة فان حكم الربوا ثابت فيهما بالنص وهو معلول
عندنا بعلة الوزن والجنس وانكر الشافعي هذا التعليل فلا يصح منا الاستدلال بان الاصل في النصوص
التعليل بل لا بد من اقامة الدليل على ان هذا النص في الحال معلول والدليل عليه ان هذا النص تضمن
حكم التعيين لقوله عليه السلام يدا بيد والتعيين من باب الربوا اى يتحقق الربوا في هذين الاموال عند
فوته الا يرى ان تعيين احد البدلين يشترط في كل عقد احترازا عن الدين بالدين فانه حرام نهى النبي عليه
السلام عن الكالي بالكالي ووجب التعيين في البدل الآخر هنا لاشتراط المساواة اذ المساواة في البدلين
عند اتفاق الجنس شرط لقوله عليه السلام مثلا بمثل وللنقد مزية على النسيئة عرفا وشرعا فيجب الاحتراز
عن شبهة الفضل الذي هو ربوا لقوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة ووجدنا هذا الحكم اى التعيين
متعديا عنه فان الشافعي يشترط التقابض في بيع الطعام بالطعام مع اختلاف الجنس ويقول لا يجوز
بيع قفيز بر بعينه بقفيز شعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس وان كان موصوفا لان بترك التعيين في
المجلس تفوت المساواة في اليد باليد وشرطنا قبض راس مال السلم في المجلس لتحقيق معنى التعيين
فعرفنا انه معلول اذ لا تعدي بلا تعليل فتدوم التعدي بما ذكرنا ولم يكن الثمنية مانعة وكذا لا يصير
الثمنية مانعة فيما نحن فيه ووجه التعدي بعلة الوزن مع الجنس بل ربوا الفضل اثبت منه لانه حقيقة
وذا شبهة وقال الشافعي ان تحريم الخمر معلول وليس له دليل دال على كونه معلولا بل الدليل وهو قوله
عليه السلام حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب دال على انه غير معلول اذ كونه معلولا ينافي كونها محرمة
لعينها واثبات الحرمة وصفة النجاسة في بعض الاشربة المسكرة ليس من باب تعدية الحكم الثابت في الخمر
الا ترى انه لا يشتمل ذلك الوجه حتى لا يكفر مستحله ولا يكون تقديرا النجاسة فيه كالتقدير في الخمر لكنه ثبت
بدليل فيه شبهة كخبر الواحد لنوع احتياط فلا نظير به كون النص معلولا ومثال ما ذكرنا من كون النص
معلولا لوجود حكمه متعديا الى غيره وطعن الخصم بكونه معلولا بالثمنية الشاهد اذا طعن فيه بالجهل بحد
الشريعة فانه تقبل شهادته ويبطل الطعن به لان الجهل لا يسقط الولاية والشهادة زيادة الولاية فاذا طعن

الشاهد بالرق صح الطعن لانه يخرج به من ان يكون اهلا للولاية فكذا هاهنا وجدنا النص شاهدا
ووجدنا حكمه متعديا مع طعنه بالتمنية بطل طعنه ومتى وقع الطعن في الشاهد بما هو جرح وهو الرق لم
يجز للحكم بظاهر الحرية حتى تثبت حريته بالحجة فكذا اذا طعن بان النص غير معلول يصح ويحتاج الى اقامة
الدليل على انه معلول في الحال ولا يجوز الحكم بكون الاصل معلولا باعتبار ان الاصل في النصوص التعليل
كما لا يجوز الحكم بشهادة الشاهد بعد الطعن بالرق باعتبار ان الاصل في الادمي الحرية الا بعد اقامة
البينة بانه حر في الحال ثم تعليل النص قد يكون بالنص كقوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم وقول
النبي عليه السلام لبريرة ملكت بضعك فاختاري وقوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات وقد يكون
بفحوى النص كقول النبي عليه السلام في السمن الذي وقعت فيه فارة ان كان جامدا فالقوها وما حولها وكلوا
ما بقي وان كان مايعا فاريقوه فنبه اشارة الى انه معلول بعلة مجاورة النجاسة اياه وخبر الربوا من هذا
القبيل كما ذكرنا فصل ثم للقياس تفسير لغة وشرعا كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع ولا بد من
معرفة هذا المجموع لان الكلام لا يصح الا بمعناه لما انه وضع للافهام فالا ينبني يكون لغوا ولا يوجد الا
عند شرطه ولا يقوم الا بركنه وركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولم يشرع الا لحكمه وهو الاثر الثابت به
لان المقصود هو الحكم فاذا لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف الى الحر ثم لا يبقى الا الدفع وقدمنا الشرط
وان كان خارجا على الركن وان كان ذاتيا لتقدمه عليه طبعا فيتقدم عليه وضعا فشرطه ان لا يكون الاصل
اي المقيس عليه مخصوصا بحكمه بنص اخر اي لا يكون منفردا بحكمه بنص اخر اوجب خصوصيته به والمراد
ان لا يكون حكم المقيس عليه مخصوصا به لانه متى ثبت اختصاص الحكم بالنص صار التعليل مبطلا لان
التعليل لتعدية الحكم وذلك يبطل الاختصاص الثابت بالنص الاخر وكان هذا تعليلا في معارضة النص
لرفع حكمه والتعليل في معارضة النص مردود وذلك كشهادة خزيمة فان الله تعالى شرط العدد في الشهادات
بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوي عدل منكم ثم خص النبي عليه السلام خزيمة
بقبول شهادته وحده وجعل شهادته شهادة رجلين وقال عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه وسماه
ذا الشهادتين كرامة له وقد اشتهر فيما بين الصحابة بهذه الفضيلة فصار هو مخصوصا بهذا النص عن
النصوص العامة فلم يجز تعليله اصلا حتى لا يثبت ذلك الحكم لشهادة غير خزيمة ممن هو مثله او دونه في الفضيلة
لانا متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا خصوصيته الثابتة بالنص كرامة له وهذا لا يجوز وكذا ان الله تعالى اباح
النكاح ونص على اربع نسوة حيث قال تعالى مثنى وثلاث ورباع والموضع موضع الحاجة الى البيان فلو
كان الزايد على المذكور مشروعا لبينه وثبت اختصاص النبي عليه السلام بتسع نسوة باعلام الملك اياه
الزاما لان فيه اثباتا لولاية على الحر وهذا اكرام والاكرام فلم يصح تعديته الى غيره بالتعليل لان فيه ابطال
خصوصيته وكذا ثبت بالنص ان البيع يقتضي محله مملوكا مقدورا التسليم حيث قال عليه السلام لا تبع
ما ليس عند الانسان وانما اراد به ما ليس مملوكا له لانه اذا باع شيئا عينا وهو لا يملكه ثم اشتراه وسلمه لا يجوز
ثم ترك هذا الاصل في السلم وان لم يكن المسلم فيه في ملكه ولا في يده بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم

عندك ونهى عن
بيع ما ليس معه

فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت بهذا النص الا موجلا فلا يصار الى التعليل
بان يقال ان السلم نوع بيع فيجوز حالا كالبيع لان فيه ابطال الخصوص الثابت بالنص بالتعليل وكذا
شرع ابتغاء النكاح بالمال بقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم ثم ظهرت خصوصية النبي عليه السلام بالنكاح
بغير مهر بقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فلم يكن ذلك قابلا للتعليل وقال الشافعي رحمه الله لما صح
نكاح النبي عليه السلام بلفظ الهبة على سبيل الخصوص بقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين لم يجز
التعليل لتعديه الحكم الى نكاح غيره وقلنا تفسيرها هبة خالصة لك بلا مهر لان فعل الهبة يقتضي مصدرا
فقوله خالصة نعت ذلك المصدر المحذوف والدليل عليه قوله تعالى في اخر الاية لكيلا يكون عليك حرج اي ضيق
وهو متصل بقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين والحرج انما يكون في لزوم المهر لا في انعقاد النكاح بلفظ دون
لفظ وقال تعالى في حق امته عليه السلام قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم اي ما اوجبنا
من المهور على امتك في زوجاتهم وهذه الجملة اعتراضية او نقول خالصة حال عن الضمير وهي تعني لنفسها
خالصة لك لا تحل لغيرك بعدك فلا يتاذى بكون الغير شريكا لك في الفراش من حيث الزمان دليله قوله
تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وهذا لان الخصوصية لرسول
الله انما يصح بما فيه ضرب كرامة ولا كرامة في الاختصاص بالتكلم بلفظ دون لفظ وانما الكرامة في ان لا
يجب المهر ولا تحل له من بعده وقد ابطلنا التعليل من حيث ثبت كرامة وهو فيما قلنا لا فيما قاله وكذلك
ثبوت المالية والتقوم للمنافع عند الاجارة حكم خاص ثبت بالنص وهو قوله تعالى فاتوهن اجورهن
وقوله تعالى على ان تاجرني ثماني حجج فلم يقبل التعليل لان مالية الاشياء لا تسبق الوجود وبعد الوجود
التقوم لا يسبق الاحراز ولا يتصور احراز المنافع لانها اعراض لا بقاء لها وجدت تلاشت واضمحلت
ولان التقوم عبارة عن اعتدال المعاني اذ لا اعتبار للصورة في باب التقوم فان خمسة دنانير تعادل الثوب
الذي قيمته خمسة دنانير وان اختلفا صورة ولا معادلة بين الاعيان والمنافع اذ المنافع اعراض لا تبقى
زمانين ولا تقوم بنفسها والاعيان جواهر تبقى ازمنة وتقوم بنفسها وبين ما يبقى ويقوم بنفسه وما لا
يبقى ولا يقوم بنفسه تفاوت عظيم فلا يصح ابطال حكم الخصوص بالتعليل وقول فخر الاسلام وكذلك
ثبت للمنافع حكم التقوم والمالية في باب عقود الاجارة بالنص مخالفا للقياس الى ان قال فلا يصح ابطال
حكم الخصوص بالتعليل مشتبه فان اول كلامه يدل على انه من قبيل الثاني من الشروط واخره يدل على انه
من قبيل ما نحن بصدده فكانه لما علم ان هذه المسالة مما يصح ايراده في القسمين اومى اليه بما ذكر والله
تعالى اعلم وان لا يكون معدولا به عن القياس لان حاجتنا الى اثبات الحكم بالقياس فمتى ثبت حكم النص
على وجه يرده القياس الشرعي لم يجز اثباته في الفرع بالقياس كالنص النافي للحكم لم يجز اثباته به
كبقاء الصوم مع الاكل ناسيا فانه معدول به عن القياس بالنص لان ركن الصوم فات بالاكل ناسيا
لان ركنه هو الكف عن اقتضاء شهوتي البطن والفرج واداء العبادة بعد فوت ركنها لا يتحقق وانما بقينا
الصوم في حق الناسي بالنص وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك معدولا به عن

القياس لا مخصوصا من النص وهو قوله عليه السلام الفطر مما دخل كما زعم البعض فان عندي هذا
من جنس تخصيص العلة لان الفطر جعل كله فطرهما ولو كان مخصوصا من النص لكان الفطر ثابتا
وتخلف الحكم فيه بالمخصص فلم يصح التعليل ليتعدى الحكم منه الى المخطئ والمكره وهو معدول به
عن القياس فيصير التعليل ح لضد ما وضع له اذ القياس يقتضي ثبوت الفطر فالتعليل لبقاء الصوم
يكون لضد ما وضع له التعليل اذ بقاء الصوم مع فوات ضده وهذا لا يجوز كما لا يصح ان يكون النص
الثاني مثبتا وانما ثبت هذا الحكم في مواقعة الناسي بدلالة النص لا بالتعليل لان الاكل والجماع
سواء في قيام الصوم بالكف عنهما لدخولهما تحت امر واحد وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
اي الكف عن هذه الاشياء الثلثة اذ المذكور قبله هذه الاشياء الثلثة فكان ورود النص في احدهما
ورودا في الاخر دلالة كما عرف ان احد المتساويين اذا ثبت له حكم ثبت للاخر ضرورة والا لم يكونا متساويين
كالتوامين فانه يلزم من ثبوت نسب احدهما ثبوت نسب الاخر لاستواء بينهما والدليل على ان الحكم
في المواقع ثابت بدلالة النص ان كل من سمع قوله عليه السلام فانما اطعمك الله وسقاك يفهم منه ان
الناسي غير جان على الصوم حيث اضاف الفعل الى ذاته فلم يكن الصائم هاتكا حرمة الصوم فيصير
جانيا ولا على الطعام لانه ليس بمحل للجناية والجماع مثله لان المجامع غير جان على الصوم لانه غير قاصد
ولا على المراة فثبت الحكم الوارد ثمه في الجماع بدلالة النص لا بالتعليل واما الخطا والمكره فلا يساوي
النسيان لان النسيان مما لا يمكن الاحتراز عنه وهو من قبل من له الحق بلا اختيار من العبد فصار عفوا
والخطا مما يمكن الاحتراز عنه وانما يقع المرء فيه بضرب تقصير منه وهو ذاكر للصوم والمكره حكم جاء له
من قبل من له الحق والمكره في الاقدام على ما اكره عليه مختار وهو ذاكر للصوم ايضا ولهذا كانت العصمة
في حقه الا ان يفطر ولو صبر على ذلك حتى قتل يثاب عليه وهذا اية كونه مختارا فلم يكن ورود النص في النسيان
ورودا فيهما دلالة وكذا حل الذبيحة عند ترك التسمية ناسيا حكم معدول به عن القياس لانه يقتضي حرمته
لانه ترك الشرط ولان قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه مطلق بالحديث وهو قوله عليه السلام
تسمية الله تعالى في قلب كل امرئ مسلم على انا جعلناه مسميا حكما لكونه معذورا غير معرض عن ذكر اسم الله
تعالى فلم يجز تعليله لتعديه للحكم الى العامد وهو جان معرض عن ذكر اسم الله تعالى على الذبيحة وكذا حديث
الاعرابي الذي واقع امراته في نهار رمضان فاعطاه رسول الله عليه السلام ما يكفر به فذكر حاجته
وفقره فقال عليه السلام كل انت واطعم عيالك ثبت معدولا به عن القياس لان التكفير انما يكون بما
يقع عليه من بدن او مال لا بما ينتفع له لان شرعيته للزجر وسر بالا ولا له بالمال فان قلت قول فخر الاسلام
كان الاعرابي مخصوصا بالنص فلم يحتمل التعليل مشعر بان هذا من القسم الاول فلم اورده في القسم
الثاني قلت يجوز ايراده في القسمين لانه من حيث ان الاعرابي كان مخصوصا به حيث قال عليه السلام
يجزئك ولا يجزئ احدا بعدك من القسم الاول ومن حيث انه ثبت معدولا به عن القياس كما بينا من القسم
الثاني فالشيخ رحمه الله بايراده في هذا القسم وبقوله كان الاعرابي مخصوصا بالنص اشار الى هذا

المعنى فتامل تفهم ولا تحمل كلام السلف الا على الصحة والسداد وان كان الله تعالى اعلم بما اراد
به ومن الناس من ظن ان المستحسنات من هذا القبيل اي كلها معدول به عن القياس وليس
كذلك فمن المستحسنات ما ثبت بقياس خفي فكيف يكون معدولا به عن القياس وسيرد عليك بيانه
في الاستحسان ومن الناس من زعم ان الاصل اذا عارضه اصول فانه كان معدولا به عن القياس
وليس كذلك لان تفسير المعدول به عن القياس ان لا يكون معقول المعنى اصله فاذا وافق اصله من
الاصول كان معقول المعنى اذ التعليل لا يستدعي عددا من الاصول بل يقتضي اصلا واحدا من الاصول
وقد وجد فيصح التعليل بهذا الاصل وان خالفه اصول وهذا لان الاصل بمنزلة راوي الحديث والوصف
الذي يجعل علة بمنزلة الحديث ورواية الحديث تصح من راو واحد الا ان الاصول اذا كثرت اوجبت ترجيحا
عند المقابلة كالخبر يترجح بكثرة الرواة فان المشهور يترجح على خبر الواحد لان اتصاله برسول الله عليه
السلام اثبت والخبر انما صار حجة بالاتصال فكذلك الوصف انما صار علة لرجوعه الى الاصل فما كان
اصوله اكثر كان اقوى حجة وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه
لان القياس محاذاة بين شيئين اعني الفرع والاصل فلا يتصور ثبوته في شيء واحد ولا اذا لم يكونا نظيرين
اذ محل الافعال شرط كل فعل كالصدمة انما يكون ضربا اذا صادفت حيا واما كون الحكم شرعيا فلان
الكلام في القياس على الاصول الثابتة شرعا ومثل هذا القياس لا يعرف الا حكم الشرع اذ الطب والعلة
لا يعرف مثل هذا القياس وهذا الشرط وان ذكرناه لكنه جملة تفصيله فانه مشتمل على خمسة مباحث وسيجيء
بيانها والعلة في بيانها ان شاء الله تعالى احدها ان يكون الحكم المعلول شرعيا لا لغويا فلا يستقيم التعليل
لاثبات اسم الزنا للواطة بان نقول الزنا اسم لجماع يقصد به سفح الماء دون الولد وهي مثله في هذا المعنى
فكان زنا لانه ليس بحكم شرعي وعن ابن سريج وجماعة من اصحاب الشافعي انه يجوز اثبات الاسامي بالقياس
الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها قالوا قد عرفنا ان من الاحكام ما ثبت بطريق الاجتهاد فلا يمتنع مثله في
الاسماء وهذا لان الاسماء المشتقة واضح وذلك لانا متى عرفنا الاسم مشتقا من معنى ثم وجدنا ذلك المعنى
في محل اخر ينبغي ان يسوغ اطلاق ذلك الاسم عليه كما قلتم في الشرعيات فانا لما عرفنا تحريم التفاضل في البر
وعرفنا ان ذلك ما كان لكونه برا بل لكونه مكيلا وجنسا ثم وجدنا تلك العلة في غيره اثبتنا ذلك الحكم في غيره
بالقياس فكذا هنا لما عرفنا ان اهل اللغة اطلقوا اسم الزنا لمعنى ووجد ذلك المعنى في غيره جاز اطلاق ذلك
الاسم عليه قلنا قياسا قلنا الاسماء كلها توقيفية قال الله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها واذا كانت توقيفية
لا يمكن اثباتها قياسا لان النص موجود في جميعها وقياس المنصوص على المنصوص باطل لان فيه ابطال النص
ان خالفه ولا يفيد ان وافقه وهذا بخلاف الاحكام لانه لا نص في الفروع منها ولا بد من معرفة حكم الفروع
فلهذا صير الى القياس فيها ولان الاسماء وضعت دلالات على المسميات فالمقصود بها تعريف المسمى لا تحقيق
وصف فيه وحكي عن البعض انه كان يقول اني ابين المعنى في كل اسم لغة انه لماذا وضع ذلك الاسم لما اذا سمي به فقيل
له لماذا سمي الجرجير جرجيرا فقال لانه يتجرجر اذا ظهر على وجه الارض اي يتحرك فقيل له فالحنكل يتحرك ايضا ولا يسمى

جرجيرا ثم قيل له لماذا سميت القارورة قارورة فقال لانها يستقر فيها المايع فقيل له فجوفك يستقر المايع
فيه ايضا ولا يسمى قارورة وكذا البحر والحوض والكوز ولا لاثبات اسم الخمر لساير الاشربة باعتبار ان الخمر انما
سميت خمرا لمخامرتها العقل ولهذا لا يسمى العصير به قبل التخمر ولا بعد التخلل وبعض الاشربة تساوي الخمر
في هذا المعنى لما بينا ولان المخامرة حاصلة في الافيون ولا يسمى خمرا ولا لاثبات اسم السارق للنباش باعتبار
ان كل واحد منهما اخذ مال الغير على سبيل الخفية لما ان القطع لا يجب بالاجماع بدون اسم السرقة وقد عدم
الاسم فيه بمعناه لان السرقة اسم للاخذ على وجه يسارق عين صاحبه وذا لا يتصور في الكفن لان صاحبه ميت
فكيف يسارق عينه وامتنع القياس الشرعي لاثبات الاسم لما بينا فامتنع القطع ضرورة وهذا لان الاسماء
ضربان حقيقة ومجاز وسبب الحقيقة وضع الواضع وانه لا يعرف الا بالسماع من اهل اللغة وسبب المجاز استعارة
العرب الاسم لاسم وقد علمنا ان طريق الاستعارة فيما بين اهل اللغة غير طريق التعدية في احكام الشرع فلا يمكن
معرفة هذا النوع بالتعليل الذي يدرك به حكم الشرع وعلى هذا قلنا الاشتغال بالقياس لتصحيح استعارة
الفاظ الطلاق للعتاق باطل وانما نشتغل فيه بالتامل فيما هو طريق الاستعارة عند اهل اللغة اذ الاستعارة
باب من اللغة فلا ينال الا بالتامل في المعاني اللغوية فبطل قول من زعم ان كل واحد منهما يصح تعليقه بالاخطار فيجاز
اقامة احدهما مقام الاخر لان الطلاق وضع لمعنى خاص لغة وكذا العتاق فلم يجز اقامة احدهما مقام الاخر
لمعان شرعية وانما يجوز لمعان لغوية وكذا الاشتغال بالقياس لاثبات الاستعارة في الفاظ التمليك كالبيع
والهبة للنكاح باطل لان النكاح وضع لمعنى خاص لغة وكذا الهبة فلا يجوز تعليل لفظ النكاح والحاق الهبة
او البيع به بمعان شرعية بل يلحق به لمعان لغوية وكذلك في اثبات استعارة لفظ النسب بان يقول هذا ابني
لا يشتغل فيه بالقياس الشرعي وكذا التعليل بشرط التمليك في الاطعام في الكفارات قياسا على الكسوة باطل
لان الكلام في معنى الاطعام المنصوص عليه ولا مدخل للقياس الشرعي في معرفة معنى الاسم لغة وانما الطريق فيه
التامل في معنى اللفظ لغة وهو ان الاطعام جعل الغير طاعما لانه فعل متعد لازمه طعم وذلك يحصل بالتمكين وانما
يجوز التمليك فيه بدلالة النص كما قررناه في مباحث الكتاب واما الكسوة فاسم للثوب دون فعل اللبس ودون منفعة
الثوب وباسم الثوب لا يحصل التكفير وانما يحصل التكفير بفعل يوجد فيه وهو التمليك فاما الاباحة ففعل
يوجد في منفعته لا في عينه وثانيها التعدية فان التعليل بما لا يتعدى لا يجوز عندنا وعند الشافعي هذا التعليل
جايز ولكنه لا يكون مقايسة ولهذا جوز التعليل بالثمنية والكلام فيه مذكور على الاستقصاء في فصل الحكم و
ثالثها ان يكون المعدى حكم النص بعينه من غير تغيير لما ان فائدة التعليل التعدية لا غير فاذا كان التعليل مغيرا
كان باطلا لانه ان غير حكم النص ايضا يكون التعليل معارضا للنص وان لم يغير لا يكون تعدية بل يكون اثبات
الحكم ابتداء وانه لا يجوز بالتعليل فلا يستقيم التعليل لاشتراط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بان يقال
هذا تحرير في تكفير فكان الايمان من شرط المحرر ككفارة القتل لانه تغيير بتقييد الاطلاق فكان باطلا لان
النص الوارد في كفارة اليمين والظهار مطلق وفي اشتراط الايمان فيهما تقييد فكان باطلا كالطلاق والتقييد
فانه تغيير بالاجماع لان فيه ابطال صفة التقييد وذلك كحرمة الربايب فانها لما تقيدت بالدخول كان تعليل امهات

النساء لاثبات صفة الاطلاق في حرمة الربايب تغييرا لما فيه من ابطال صفة التقييد وهذا باطل
فكذا عكسه يكون باطلا لان فيه ابطال صفة الاطلاق ولا لصحة ظهار الذمي لكونه تغييرا للحرمة المتناهية
بالكفارة في الاصل الى اطلاقها فان الفرع عن الغاية توضيحه ان حكم الظهار في الاصل اي في المسلم ثبوت
حرمة متناهية بالكفارة فلو عللنا هذا الاصل بما يوجب تعديه الحكم الى الذمي يكون باطلا لانه لا يثبت
به حكم الاصل بعينه وهي الحرمة التي تنتهي بالكفارة بل تثبت حرمة مطلقة في الفرع اي حرمة لا تنتهي بالكفارة
لان الذمي ليس من اهل الكفارة لان فيها معنى العبادة فهي من الحقوق الدايرة بين العبادة والعقوبة وهو
ليس من اهلها فيكون تغييرا للحرمة المتناهية بها ولهذا قلنا ان السلم الحال باطل لان من شرط جواز البيع
ان يكون المبيع موجودا مملوكا لما بينا مقدور التسليم لانه عليه السلام نهى عن بيع الابق والشرع رخص في
السلم بصفة الاجل ومعناه نقل الشرط الاصلي وهو ما ذكرنا الى ما يقوم مقامه وهو الاجل لان الزمان صالح
للكسب الذي هو من اسباب القدرة فاستقام خلفا عنه وفوات الشي الى خلف كلا فوات فكان الشرط
موجودا حكما ببقاء خلفه واذا كان النص نافلا للشرط وكان رخصة نقل من القدرة الحقيقية التي بينا الى القدرة
الاعتبارية وهو الاجل فلو علل الخصم لتعدية الحكم الى السلم الحال لكان ذلك اسقاطا للشرط الاصلي لا الى خلف
فكان رخصة اسقاط فكان تغييرا ومن ذلك توهم ان فعل المخطي والمكره ليس بمفطر لعدم القصد الى الفطر
كفعل الناسي وهذا التعليل غير جايز لان بقاء الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد الى الفطر لان فوات
الركن يعدم الاداء اذ الشي لا يبقى بعد فوات ركنه وليس لعدم قصد الاكل والشرب اثر في وجود الصوم مع
وجود عدم الصوم الا يرى ان من لم ينو الصوم اصلا لانه لم يشعر بشهر رمضان لم يكن صايما مع ان القصد
لم يوجد فلو كان لعدم القصد اثر في وجود الصوم لكان صايما بل اولى لان الفايت ثمة شرط الصوم وهو النية
وهنا الركن وتاثير عدم الركن ادل من تاثير عدم الشرط لكنه لم يجعل فطرا بالنص وهو قوله عليه السلام تم
على صومك غير معلول على ما مر وعلى هذا الاصل سقط فعل الناسي اي انما سقط فعله بالنص على خلاف القياس
لا لعدم القصد والنسيان امر جبل عليه الانسان فكان سماويا محضا فنسب الى صاحب الحق فلم يصلح لضمان
حقه واليه اشار بقوله عليه السلام فانما اطعمك الله وسقاك اي هو الذي القى النسيان عليك حتى اكلت بذلك
السبب الا يرى ان المريض اذا صلى قاعدا للعجز عن القيام لا يلزمه الاعادة عندنا لما ان عجزه عن القيام كان من
قبل من له الحق بخلاف المقيد اذا صلى قاعدا فانه يلزمه الاعادة اذا رفع القيد لان العذر جاء من قبل من له الحق
فالتعدية الى الخاطي وهو ناقص من المخطي اذ لولا تقصيره في المضمضة لما سبق الماء الى حلقه او الى المكره وهو من
جهة غير صاحب الحق يكون تغييرا ومن ذلك ان حكم النص في الربوا في الاشياء الاربعة حرمة متناهية بالتساوي
كيلا وبالتعليل بالطعم يتغير الحكم من التناهي الى عدم التناهي لانه يتعدى الحكم الى المطعومات التي لا تدخل
تحت المعيار الشرعي وهو الكيل اذ الحفنة لا تدخل تحت الكيل فيكون فيه اثبات حرمة تخالف ما اثبتها الشارع
فكان تعليله باطلا ومن ذلك توهم تعين النقود في المعاوضات لان التعيين تصرف صدر من اهله لوجود
العقل والبلوغ مضافا الى محله وهو الدراهم والدنانير فانها محل التعيين حتى تتعين في الودايع والغصوب

وفي الوكالات والمضاربات وغيرهما مفيدا لانه نفسه لجوازها ابين تفسيرا واقل غشا وانما احتيج الى هذا
لانه يجوز ان يكون التصرف صادرا من الاهل مضافا الى المحل ومع هذا لا يجوز لانه غير مفيد كما لو اشترى
عبد نفسه فان مولاه وان كان اهلا والعبد محله لكنه لما لم يكن مفيدا لم يصح حتى لو كان مفيدا بان اشترى
رب المال عبد المضاربة من المضارب صح وان كان مال المضاربة له لكونه مفيدا فيصح كتعيين السلع
فنقول هذا التعليل تغيير لحكم الاصل فلا يجوز وهذا لان حكم البيع في جانب السلع وجوب ملكها به
للمشتري لا وجودها بل وجودها في ملك البائع قبل العقد شرط صحة العقد وحكم البيع في جانب الاثمان
وجوبها ووجودها في الذمة معا بالعقد بدليل انه لا يشترط قيام الثمن في ملك المشتري عند العقد لصحة
العقد وبدليل انه لو اشترى شيئا بدراهم بغير عينها وفي يده دراهم صح العقد وثبت في الذمة فلو لم يكن وجود
الدراهم في الذمة حكما اصليا لما ثبتت في الذمة هنا لعدم الضرورة وبدليل جواز الاستبدال بها وهي دين
ولم تجعل في حكم الاعيان فيما وراء الرخصة يعني ان جواز الاستبدال بالاثمان دليل على ان ثبوتها في الذمة
حكم اصلي اذ لو كان بطريق الضرورة لما صح الاستبدال بها الا يرى ان ثبوت المسلم فيه في الذمة لما كان بطريق
الضرورة بقي على العينية فيما وراء الضرورة حتى لا يصح الاستبدال بالمسلم فيه قبل القبض وهذا لان التصرف
في الثمن قبل القبض جائز والتصرف في المبيع قبل القبض لا يجوز والمسلم فيه مبيع وان كان دينا لان ثبوته
دينا بطريق الضرورة فبقي على حكم العينية فيما وراء الرخصة وبدليل انه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله
وهو المبيع ولو كان ثبوتها في الذمة بطريق الضرورة ولم يكن امرا اصليا لجبر هذا النقصان بقبض ما يقابله
في المجلس وهو المبيع كما في السلم لما كان ثبوت المسلم فيه في الذمة امرا ضروريا لا اصليا جبر هذا النقصان
بقبض ما يقابله وهو راس المال في المجلس فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطا اي اذا ثبت ان الحكم الاصلي
في جانب الاثمان وجودها في الذمة فلو صح تعيينها كما صح تعيين السلع لخرج وجودها في الذمة من ان
يكون حكما للبيع ولصار شرطا لان التعيين يقتضي سبق الوجود على البيع وهذا امارة انه شرط لان حكم
الشيء لا يسبق ذلك الشيء بل يعقبه او يقارنه وجعل الحكم شرطا تغيير فلا يجوز ورابعها ان يتعدى
الى فرع هو نظيره فلا يصح التعليل في التيمم بانه طهارة حكمية لتعديه اشتراط النية الى الوضوء لان الفرع
ليس نظير الاصل في كونه طهارة اذ التيمم تلويث وهذا تطهير وغسل فلا يلزم من اشتراط النية فيما هو تلويث
بذاته غير مطهر اشتراطها فيما هو مطهر حسا وشرعا وقد حققناه في الفروع ولا لتعدية الحكم من الناسي في
الفطر الى المكره والمخطئ لان عذرهما دون عذره وهذا لان عذر المخطئ لا ينفك عن ضرب تقصير منه بترك
المبالغة في التحرز الا يرى انه لا ينافي وجوب الكفارة والدية وعذر المكره باعتبار صنع من غير مضاف الى
صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاكل في هذه الحالة وان كان مرخصا فيه وعذر الناسي منسوب الى صاحب الحق وقد
نص عليه باعتبار سلب الفعل عنه بقوله فانما اطعمك الله وسقاك وكذلك الشافعي انه عدى حرمة المصاهرة
من الوطء الحلال الى الوطء الحرام باعتبار الحرمة والحرام ليس بنظير الحلال في اثبات الكرامة لانه كما قد حرمت
على الاول وزجرت على الثاني وثبت بالاول النسب ولا يثبت بالثاني وحرمة المصاهرة كرامة ونعمة فان الحاق

الاجنبيات بالامهات من الكرامات حتى يجوز النظر اليها والمسافرة معها وانما يثبت الملك الذي هو
حكم البيع بالغصب وليسا بنظيرين فالبيع مشروع والغصب غير مشروع لانه عدوان قلنا
ما عدينا من الحلال الى الحرام حتى يرد علينا ما ذكرت وهذا لان الوطء ليس باصل في اثبات الحرمة
حلالا كان او حراما وانما الاصل فيه الولد الذي يتخلق من الماءين لانه المستحق لكرامات البشر
كالشهادة والقضاء والولاية وحرمة المصاهرة كرامة فيكون هو المستحق لها ولا عصيان ولا عدوان
فيه فجاز اثبات هذه الكرامة به كما جاز غيرها من الكرامات ثم يتعدى تلك الحرمة الى الزوجين باعتبار
ان الخلقة في الولد من مائهما تثبت معنى الاتحاد بينهما فيصير امهاتها وبناتها في الحرمة عليه كامهاته وبناته
ويصير اباؤه وابناؤه في كونها محرمة عليهم كابائها وابنائها ثم يقام ما هو السبب لاجتماع الماءين في الرحم
وهو الوطء في محل الحرث مقام حقيقة الاجتماع لاثبات هذه الحرمة فلم يجز تخصيص هذا الحكم وهو
ثبوت حرمة المصاهرة لمعنى في نفس الوطء وهو الحل ولا ابطال هذا الحكم لمعنى في نفس الوطء وهو
الحرمة لانه ح يصير عاملا بنفسه لا باصله وقد بينا ان الوطء ليس باصل في اثبات هذا الحكم بل الاصل
هو الولد الا ان اقامة السبب مقام ما هو الاصل فيما يكون مبنيا على الاحتياط كالحرمات واما النسب
فما بني على مثله من الاحتياط فلهذا لا يقام الوطء مطلقا مقام ما هو الاصل في اثبات النسب الا يرى
انه لا يقام الوطء الحلال مقام النسب فكيف يقوم مطلق الوطء مقامه ولا يلزم على هذا ان هذه الحرمة
لا يتعدى الى الاخوات والعمات حتى يحل اخواتها كاخواته لان تحريم الاخوات مؤقت لان الحرمة ترتفع
بارتفاع نكاح المدخول بها بالاجماع وبقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وبقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
فلو صح التعدي الى الاخوات لثبتت الحرمة مؤبدة فتغير حكم النص وهو الاصل ولا نوجب الملك بالغصب
مقصودا كما نوجبه بالبيع وانما يثبت الملك به شرطا للضمان الذي هو حكم الغصب تفاديا عن الجمع بين
البدل والمبدل منه في ملك واحد والضمان مشروع كالبيع وشرعيته لا تنفي شرعية شرطه الذي
هو تابع وقد استقصينا الكلام فيه فيما سبق وخامسها ان لا يكون فيه نص لان فيه ابطال النص لمخالفته
ولا يجوز ان يكون التعليل مبطلا للنص ولانه لا يفيد ولا فائدة لان النص يغني عن التعليل فلا يستقيم التعليل
لايجاب الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس بالقياس على الخطأ والمعقودة لانه تعدية الى ما فيه نص و
هو قوله عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن الاشراك بالله تعالى وعقوق الوالدين والفرار
من الزحف واليمين الفاجرة وقتل النفس بغير حق ولا يشترط الايمان في مصرف الصدقات سوى الزكوة
بالقياس على الزكوة لانه تعدية الى ما فيه نص وهو قوله عليه السلام تصدقوا على اهل الاديان كلها وانما
خصت الزكوة بقوله عليه السلام لمعاذ خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم ولا يشترط التمليك في الاطعام
في الكفارات لما مر ولا يشترط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل لانه
تعدية الى ما فيه نص يتغير بالتقييد وقد حققناه قبل هذا والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل
على ما كان قبل التعليل وذلك لان تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل لانه لا يعارضه فانى يصلح مغيرا

الحكم سواء كان في الفروع او في الاصل وذلك مثل اشتراط التمليك في الاطعام في الكفارات فانه تغيير لحكم النص لان الاطعام اسم لفعل يسمى لازمه طعما وهو الاكل فكان متعديه جعل الغير آكلا وذا يتحقق بالاباحة فكان اشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغييرا لحكم النص وكذا التعليل لقبول شهادة المحدود في القذف بعد التوبة بالقياس على المحدود في ساير الجرايم كالزنا والشرب باعتبار انه محدود في كبيرة باطل لان حكم النص الوارد فيه بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبله فقبل هذا التعليل هو ساقط الشهادة بالنص ابدا فيكون ذلك متمما للحد وبعد التعليل تغير هذا الحكم لان الوقت يبين الابد ببعضه وهذا لانه ابطل الشهادة الى زمان التوبة والنص يقتضي ان يكون مؤبدا وكذا التعليل لابطال شهادته بنفس القذف بدون العجز بالقياس على ساير الجرايم باطل لانه تغيير لحكم النص فان العجز عن اقامة اربعة ٥ الشهداء بعد القذف ثابت بالنص لاقامة الجلد ورد الشهادة وهو قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فكان اثبات الرد بنفس القذف بدون اعتبار معنى العجز بالتعليل باطلا لان حكم النص لا يبقى بعد التعليل على ما كان قبله وقال بعض اصحاب الشافعي النفي مما يتم به التعزير فكان من جنس الحد كالجلد قلنا هذا فاسد لان الجلد اذا لم يضم اليه النفي في زنا البكر كان حدا كاملا واذا ضم اليه النفي كان بعض الحد فكان تغييرا وهذا لان الله تعالى جعل الجلد كل الحد لانه تعالى قال فاجلدوا والفاء للجزاء والجزاء اسم للكافي وتمام شرحه في الكافي وكذا القول بسقوط شهادة الفاسق ولو بتراخيه بالقياس على المحدود في القذف او على العبد والصبي باطل لان الحكم الثابت بالنص في نبأ الفاسق التثبت والتوقف لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي فتوقفوا فيه واطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة دون الابطال ومهما تعين جهة البطلان لا يبقى التوقف فلم يبق حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله وقال الشافعي انتم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسائل منها ان الواجب بالنص اطعام عشرة مساكين وقد جوزتم الصرف الى مسكين واحد في عشرة ايام بالتعليل وفيه تغيير حكم النص ومنها ان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام يتناول القليل والكثير وانتم خصصتم القليل بالتعليل فقد غيرتم حكم النص بالتعليل والنص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها بقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة وقد ابطلتم حق الفقير عن الصورة بالتعليل بالمالية وحق المستحق مراعى بصورته ومعناه كما في حقوق العباد وثبت بالنص حق الاصناف المعدودة في الصدقات بوجود الاضافة اليهم بلام التمليك بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية وانتم تجوزون الصرف الى صنف واحد بالتعليل بالحاجة غيرتم هذا الحكم المنصوص عليه وثبت بالنص لزوم التكبير لافتتاح الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وبقوله عليه السلام تحريمها التكبير وانتم عللتم بالثناء وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم فجوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير وفيه تغيير حكم المنصوص عليه وثبت بالنص وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب عن النجاسة بقوله عليه السلام حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه مائعا مزيلا فجوزتم تطهير الثوب النجس

باستعمال

باستعمال ساير المائعات سوى الماء وفيه تغيير حكم النص قلنا لا تغيير فيها لحكم النص لان الفقير محل لصرف طعام الكفارات اليهم وهذا الحكم باق ولكنا عرفنا باشارة النص ان الفقير سد خلة المحتاج لانه نص على الصفة التي تنبئ عن الحاجة في المصروف اليه وهي المسكنة وعلمنا بان الحاجة تتجدد بتجدد الايام فجعلت المسكين الواحد في عشرة ايام بمنزلة عشرة مساكين في جواز الصرف اليه اذ الواجب سد عشر خلات وهو ثابت بالصرف الى مسكين واحد في عشرة ايام كما يثبت بالصرف الى عشرة مساكين في يوم واحد وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت ذلك الا في الكثير فصار التغيير بالنص مصاحبا للتعليل لا به توضيحه ان حذف المستثنى منه في موضع النفي جائز وفي موضع الاثبات لا يجوز وبرهانه عرف في موضعه وقد حذف المستثنى منه هنا اذ الطعام لا يصلح ان يكون مستثنى منه لان استثناء الحال وهو معنى يقوم بالغير من العين وهو قائم بنفسه محال فلا جرم يثبت المستثنى منه على وفق المستثنى كقول محمد رحمه الله في الجامع ان كان في الدار الا زيد فعبده حر لان المستثنى منه بنو ادم حتى لو كان في الدار صبي او امراة يحنث ولو كان فيها ثوب او دابة لا يحنث ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان حتى لو كان فيها حيوان اخر سوى الحمار يحنث ولو كان فيها ثوب لم يحنث ولو قال الا ثوب كان المستثنى منه كل شيء حتى لو كان في الدار شيء سوى الثوب مما هو مقصود بالامساك في الدار يحنث والمستثنى حال فكان المستثنى منه سائر الاحوال وهي حال التساوي وحال التفاضل وحال المجازفة ولن يثبت هذه الاحوال الا في الكثير لان التساوي انما يعتبر بالكيل بالاجماع وبالنص على ما مر والتفاضل انما يكون عند وجود الفضل على احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة كيلا والكيل لا يتاتى الا في الكثير فعرفنا ان اختصاص القليل لا يثبت بدلالة النص وان كان مصاحبا للتعليل لا انه حصل بالتعليل واما الزكوة فليس فيها حق ثابت للفقير بالنص حتى يتغير بالتعليل بل الزكوة محض حق الله تعالى فانها عبادة محضة لانها من اركان الدين كما ورد في الحديث وسائر الاركان كالصلوة والصوم والحج عبادة وحق الله تعالى فكذا هذا الركن فثبت ان الواجب لله تعالى وانما سقط حقه في الصورة باذنه بالنص لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه وهي الشاة والابل والبقر ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى بالنص وهو قوله عليه السلام خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم وذلك لا يحتمل مع اختلاف المواعيد الا بذلك المال المسمى لا يحتمل انجاز المواعيد لاختلاف المواعيد لاحتياج البعض الى الكذا والبعض الى غيره وذلك لا يوجد في عين الشاة فكان اذنا بالاستبدال ضرورة ليكون المصروف الى كل واحد منهم عين الموعود له كالسلطان يجيز اولياءه بمواعيد مختلفة كتبها باسمائهم ثم امر واحدا بايفاء ذلك كله من مال بعينه فانه يكون ذلك اذنا له في الاستبدال ضرورة ولكن لا على اختيار ولا ضرر على رب الدين

عشرة دراهم فاسر من له البر لمن عليه البر بقضاء من صاحب العشرة من البر فادى الى صاحب
العشرة عشرة دراهم برضاه وقبله جاز ويسقط حق صاحب البر عن البر والثابت بفحوى النص كالثابت
بالنص فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل لا بالتعليل فان قلت فاذا كان جواز الاستبدال
ثابتا بالنص فما فايدة التعليل قلت التعليل لحكم شرعي وهو كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير
فان هذا حكم شرعي وهذا لانه كما اخرج المال الى الله تعالى على وجه الزكوة تمكن فيه نوع خبث عند
ابتداء القبض الذي هو لله تعالى قال الله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات
لصيرورته قربة مطهرة قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وانما تكون مطهرة
اذا كانت مزيلة لنجاسة الاثام عن المزكي واذا كانت مطهرة تمكن في ذلك المال خبث كما في الماء الذي
توضأ به انسان ولهذا قال عليه السلام يا معشر بني هاشم ان الله تعالى حرم عليكم غسالة الناس وعوضكم
منها خمس الخمس فتبين انه يصير بمنزلة الماء المستعمل ولهذا كان حراما في الامم السالفة فكانت علامة قبول
الصدقات ان ينزل من السماء نار فتحرقها وانما احلت لهذه الامة بعد تمكن الخبث فيها بشرط الحاجة والفقر
كما تحل الميتة بالضرورة وحرمت على الغني لعدم الحاجة فعرفنا ان حكم النص صلاحية المحل للصرف الى الفقير
كفاية له فنحن نعلل صلاحية الشاة لكفاية الفقير فنقول انها انما صارت صالحة لكفايته لانها مال متقوم
يصلح لقضاء حوائجه وهذه الصفات موجودة في ساير الاموال فجازت التعدية اليها وانما قيدنا بالمتقوم
لان المطلوب دفع الحاجة وهي لا تندفع بغير المتقوم ولما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى كان اللام
في قوله تعالى للفقراء لام العاقبة اي يصير لهم بعاقبته لان قبض الفقير يقع اولا لله تعالى وانما يصير
مصروفا الى الفقير بدوام يده وهذا كقوله لدوا للموت وابنوا للخراب ومعلوم ان البناء لا يبنى للخراب
وانما يبنى للسكنى ولكن عاقبته للخراب على ان اللام ولو ثبتت على موضوعها فلا يدل على ان الزكوة لم يكن حق
الله تعالى وذلك لانا انما اوجب لهم بعدما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله تعالى وذا انما يكون بابتداء
قبض الفقير على ما قررنا وتبين بما ذكرنا انه لا حق للفقراء في الزكوة وانما صاروا مصارف باعتبار الحاجة
والحاجة شيء واحد وان كان اسباب الحاجة مختلفة وهذه الاسماء المذكورة في النص اسباب الحاجة
والحاجة شيء واحد ثم يجعلهم للزكوة بمنزلة الكعبة للصلوة في وجوب التوجه اليها لا بصيرورة الصلوة حقا
للكعبة ثم كل صنف من هذه الاصناف بمنزلة جزء من الكعبة واستقبال جزء منها كاستقبال جميعها في حكم
جواز الصلوة فكذا الصرف الى صنف منها باعتبار ان المال يصير بقبضه لله تعالى خالصا بمنزلة الصرف الى جميع
الاصناف ولا نقول بان حكم النص وجوب التكبير بعينه عند الشروع في الصلوة بل الواجب تعظيم الله
تعالى بكل جزء من البدن واللسان من الاعضاء الظاهرة من وجه وهذا لان الصلوة تعظيم الله تعالى
بكل الاعضاء فتعلق بكل عضو ما يليق به من التعظيم ثم التعظيم باللسان تكون بالثناء والذكر وكان
ذكر الله تعالى على سبيل التعظيم لتحقق اداء الفعل المتعلق باللسان والتكبير آلة صالحة لجعل فعل اللسان
تعظيما فصار حكم النص ان يجعل التكبير آلة فعلها لكونه ثناء مطلقا فعديناه الى ساير الالفاظ الشاملة بناء حكم

النص وهو كون التكبير ثناء صالحا للتعظيم وكذا استعمال الماء لم يجب لعينه لان من القى الثوب
النجس او قطع موضع النجاسة لم يجب عليه استعمال الماء بل الواجب ازالة النجاسة عن الثوب
والماء آلة صالحة لازالة النجاسة فاذا عللنا وعدينا حكمه الى ساير ما يصلح الة من المايعات فقد
بقي حكم النص بعينه وهو كون الماء آلة صالحا للتطهير ثم طهارة المحل اصل لان نجاسته بالمجاورة لا
باعتبار ان عينه نجس وانتفاء صفة النجاسة عن المزيل اعني الماء ابتداء ولهذا قلة النجاسة الى ان
يزايل الثوب بالعصر حكم شرعي ثبت بالنص وبالتعليل تعدى هذا الحكم الى الفرع وبقي الاصل
على ما كان قبل التعليل ولا يلزم ان الحدث لا يزول بساير المايعات سوى الماء لان عمل الماء لا يثبت
في محل الحدث الا باثبات المزال في محل الحدث وذلك امر شرعي غير معقول ثبت في محل الحدث عند
استعمال الماء الذي يوجد مباحا ولا يبالي بخبثه فلا يمكننا اثباته في اوان استعمال ساير المايعات
بالرأي وهو غير معقول مع ان ساير المايعات يلحقنا الحرج بخبثها لانها لا توجد مباحة غالبا بيانه
ان الوضوء مطهر بقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم والتطهير لا يتحقق الا في محل نجس والا يكون اثبات
الثابت والنجاسة غير ثابتة حقيقة لان اعضاء المحدث طاهرة حتى لو دخل يده في الاناء لا تتنجس
ما فيه وانما ثبت حكما ضرورة الامر بالتطهير وبقدر ضرورته زوال النجاسة والشرع انما امر بالتطهير بالماء
فظهرت النجاسة في حق الماء بخلاف القياس فلا يمكن اظهار النجاسة في حق غير الماء من المايعات لا نا
واذا لم تظهر النجاسة في حق المايعات لا تحصل باستعمالها طهارة كما تحصل باستعمال الماء بخلاف تطهير
الاخباث لان المزال ثم معقول فيمكن التعدية فان قيل فاذا كان الوضوء تطهيرا حكميا غير معقول
المعنى على ما قررت فينبغي ان تشترط النية فيه كما في التيمم قلنا التغير من الطهارة الى النجاسة عند
استعمال الماء ثبت في محل العمل بوجه لا يعقل فاما الماء في كونه مزيلا اذا استعمل في المحل فمعقول لانه
خلق كذلك فلا حاجة الى اشتراط النية لحصول الازالة به كما لا يشترط في غسل الثوب عن النجاسة بخلاف
التيمم لان التراب غير مزيل للنجاسة طبعا وانما جعله الشرع مزيلا بخلاف القياس عند ارادة الصلوة
وبعد صحة الاداء وصيرورته مطهرا مستغنيا عن النية ايضا وهذه معان لا تدرك الا بالتامل والانصاف
وتعظيم حدود الشرع فلا اعتساف فصل في الركن ولما كان ركن الشيء عبارة عما يقوم به ذلك الشيء
قيل وركنه ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده لان
تمام القياس بهذا فكان ركنا له وقيد بالعلم لان العلم ما يعلم به الشيء ولا يكون ثابتا به والحكم المنصوص
عليه ثابت بالنص دون العلة وهو جائز ان يكون وصفا لازما اي ما جعل علما على حكم النص جاز ان يكون
وصفا لازما كالثمنية جعلناها علة للزكوة في الحلي وهي صفة لازمة للذهب والفضة فانهما خلقا للثمنية
لا ينفكان عن هذا الوصف بحال وكالطعم جعله الشافعي علة للربوا وهو وصف لازم للحنطة لا ينفك
عنها بخلاف تعليلنا بالكيل فانه غير لازم لانه يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات
وعارضا كقوله عليه السلام للمستحاضة في بيان علة انتقاض الطهارة انه دم عرق انفجر فان الانفجار صفة عارضة

غير انه لان الدم موجود في العروق بدون صفة الانفجار واسما فانه عليه السلام علل بالدم بصفة
الانفجار والدم اسم له وصف وجليا كالطوف علة لسقوط النجاسة في قوله عليه السلام انها من
الطوافين والطوافات عليكم وخفيا كالكيل والجنس في باب الربوا وهو كثير شبه وهكذا كقوله
عليه السلام للخثعمية ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم فقال عليه
السلام فدين الله احق علل بجواز الاداء بالنائب بكونه دينا والدين حكم شرعي لانه عبارة عن
الثابت في الذمة وذلك حكم شرعي لا حسي فالنبي عليه السلام جعل حكما شرعيا علة لحكم شرعي وهو
القبول وكقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد بخلاف
المدبر المقيد فانه ما تعلق عتقه بمطلق موت السيد والتعليق حكم جعل علة لحرمة البيع وكقولهم
في ظهار الذمي صح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم ومن وجب العشر في زرعه وجبت الزكاة في ضرعه
كالبالغ وفردا كتعليلنا ربوا النسأ بالجنس او الكيل وعددا كتعليلنا حرمة التفاضل بالقدر
والجنس وكتعليله عليه السلام في المستحاضة حيث اعتبر شيئين اسم الدم وصفة الانفجار و
كتعليلنا في نجاسة سؤر السباع بانه حيوان محرم الاكل لا لكرامته ولا بلوى في سؤره ويجوز في
النص كالطوف في الحديث الذي رويناه والطعم في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا
سواء بسواء وفي غيره اذا كان الخبر ثابتا به نحو ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان
ورخص في السلم فالرخصة معلولة باعدام العاقد فلهذا وذلك غير مذكور في النص لكنه
ثابت بالنص لانه يفتقر الى العاقد والاعدام صفته فيكون ثابتا بالنص وهذا التعليل يصح
على مذهب الشافعي حتى تعديه من المؤجل الى الحال وعندنا لا يجوز لثبوته بخلاف القياس وكذا
النهي عن بيع الآبق معلول بجهالة المبيع في نفسه على وجه يفضي الى المنازعة او بعجز البائع عن تسليم
المبيع وذكرهما في النص لكنهما ثبتا بالنص لان الجهالة صفة المبيع والمبيع ثبت به والعجز صفة
للبائع وهو ثابت به اذ البيع لا يتصور بدون البائع وقال عليه السلام لا ينكح الامة على الحرة
وعلل الشافعي التحريم بتعريض الجزء للرق على غنية منه لعدم المطول للحرة وليس في النص
ذلك لكن ذكر النكاح يقتضي ناكحا وما ثبت بمقتضى النص فهو كالمنصوص وانما استوت هذه الوجوه
لكونها ركنا لان العلة انما صارت علة باثرها وذلك يوجب الفصل بين هذه الوجوه فمتى ثبت
التأثير بضرب من هذه الضروب كان علة يجب العمل بها ولانا لان كون الوصف علة صلاحه وعدالته
بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به ونعني بصلاح الوصف ملاءمته وهو ان يكون على موافقة العلل
المنقولة عن رسول الله عليه السلام وعن السلف كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح لما يتصل به من
العجز فانه مؤثر في اثبات الولاية لما يتصل به من الضرورة اعلم انه لا خلاف ان جميع اوصاف النص لا يجوز
ان يكون علة لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص عليه فيؤدي الى سد باب القياس وليس
للمعلل ان يجعل اي وصف شاء من الاوصاف علة من غير دليل لما فيه من رفع الابتلاء واختلفوا في ذلك الا

كون الوصف علة للحكم فقال اهل الطرد مجرد الاطراد من غير ان يعتبر فيه معنى يعقل حتى قالوا
للخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا يزول النجاسة به كالدهن فجعلوه علة مطردة لا نقض
عليها وقال جمهور الفقهاء صلاح الوصف ثم عدالته بمنزلة الشاهد فانه لا بد من صلاحه
بان يكون عاقلا بالغا وعدالته لاجتنابه عن محظورات دينه ليستدل به على اجتنابه عن الكذب
ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص وهو اشهد دون ما يماثله بلغة اخرى ونعني بصلاح الوصف
ملاءمته ومعناها ان يكون موافقا للعلل المنقولة عن رسول الله عليه السلام وعن الصحابة رضي الله
عنهم غير ناب عن طريقهم في التعليل لان الكلام في العلل الشرعية والمقصود اثبات حكم شرعي
بها فلا بد من ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرفوا احكام الشرع ببيانهم وبعدالته التأثير اي
يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في اثبات ذلك الحكم او جنسه ذلك الحكم او لعين ذلك الوصف تأثير في
جنس ذلك الحكم او عينه وان عمل به قبل التأثير صح ولكن لا يجب العمل به فاما قبل الملاءمة فلا يصح العمل
به كالشاهد لا يجوز العمل بشهادته قبل ظهور الصلاح حتى فيه وبعد ظهور الصلاح حتى لا يجب العمل
بشهادته قبل ظهور عدالته ولكن يجوز العمل بها حتى لو قضى القاضي بشهادة المستور ينفذ وقال بعض
عدالة الوصف بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال الصحة والقبول لان الاثر لا يحس ليعلم بطريق
الحس فيجب الرجوع الى شهادة القلب فاذا تخايل في القلب اثر القبول والصحة كان ذلك حجة للعمل به
كما اذا اشتبهت القبلة ولم يبق عليها دليل محسوس وجب الرجوع الى شهادة القلب ويجب العمل بما
يقع في قلبه انه جهة الكعبة ثم يعرض على الاصول للاحتياط كالشاهد يعرض على المزكين الا ان هناك
يعرض حتما لا احتياطا لانه يتوهم ان يعترض ثم بعد العدالة ما يبطل الشهادة من فسق او غيره
فاما الوصف فلا يحتمل مثله فيثبت الصلاحية عندهم بالملاءمة على ما فسرناه والعدالة بالاخالة وقال
بعضهم عدالته بالعرض على الاصول حتى اذا كان مطردا سالما عن النقوض والمعارضات كان معدلا كما ان
عدالة الشاهد تثبت بعرض حاله على المزكين فاذا عرض حاله على المزكي ولم يجرحه يجب العمل بشهادته وادنى
ذلك اصلان اذ لا نهاية للاعلى واحتمال ان يرده مزك آخر لا يعتبر لان التزكية بالاحتمال لا ترد وهذا بناء
على اصلهم ان العدد في التزكية شرط فعلى القول الاول يصح العمل به قبل العرض لانه صار معدلا بكونه مخيلا
وانما العرض على الاصول احتياط والنقض جرح الى ان يخرج الوصف ويخرجه من ان يكون علة كجرح الشاهد
بالرق والمعارضة دفع اي لا يمنع الوصف عن العلية ولكن يدفع الحكم بعلة اخرى كشاهد آخر يشهد بخلاف
ما شهد به العدل وعلى الثاني لا يصح لانه يصير به حجة ونحن نقول يحتاج الى اثبات صحة علية ما لا يحس
ولا يعاين وهو ما جعل علما في حكم النص وما لا يحس فانما يعلم باثره كما ذكرنا في موضع من المواضع الا ترى
ان الطريق في معرفة عدالة الشاهد بالنظر الى تدينه في احترازه عن محظور دينه فيستدل به على احترازه
عن شهادة الزور وكذلك الدلالة على اثبات الصانع تكون بآثار صنعه وسبحانه وجل وعلا غير محسوس فكذا هنا
يعرف اثر الوصف بطريق الوصف والبيان على وجه يجمع عليه اذ لو لم يكن كذلك لا يجري بينهما على ما تبين في طاعة

سور المدينة وغيرها اثرا لله تعالى وهذا كالاثر المحسوس الدال على غير المحسوس كالبناء فانه يدل على
الباني واما الاخالة فهي مجرد الظن والظن لا يغني من الحق شيئا وغايته ان يجعل بمنزلة الالهام وهو لا يصلح
للالزام على الغير لانه باطن لا يطلع عليه غيره فلا يكون حجة على الغير كالتحري فان ما يؤدي اليه تحريه
لا يكون حجة على غيره حتى لا يلزم الغير اتباعه في ذلك ولا دليله شرعا لان الله تعالى اجرى الاحكام على
الظواهر ولانه دعوى لا ينفك عن المعارضة لان خصمه يقول تخايل في قلبي اثر القبول والصحة للوصف الذي
ندعيه والتعارض لا يجوز ان يكون لازما في الحجج الشرعية كما لا يجوز المناقضة لان ذلك لا يليق بالحكم لكونه
امارة الجهل وكذا الاطراد والعرض على الاصول لا يصلح دليلا لانه عبارة عن عموم شهادة هذا الوصف
في الاصول فيكون نظير كثرة اداء الشهادة من الشهود وذا لا يوجب عدالته فقول الاصول مزكون قلنا لا كذلك
بل كل اصل شاهد فالاصول كجماعة الشهود والاطراد في الاصول بمنزلة كثرة الشهود وكيف يصح ان يجعل الاصول
مزكين ولا معرفة لهم بهذا الوصف وحاله واني يصح التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة له بحال الشهود فان قيل
المعجزة انما صارت اية لسلامتها عن المعارضة كما قال تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا
القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا قلنا لا كذلك بل لكونها خارجة عن مقدور البشر ونظيرهم
بين الشاهد والوصف بانه يتوهم ان يعترض بعد اصل الاهلية ما يبطل الشهادة كالفسق لانه مبتلى
بالطاعة منهي عن المعصية فحله في الوصف باطل لان الوصف بعد كونه ملائما بقي الاحتمال في اصله ان
الشرع جعله علة ام لا لانه لم يصر علة بذاته بل بجعل الشرع اياه علة لان علل الشرع جعلية فان ورد عليه
نقض او معارضة تبين بان الشرع ما جعله علة للحكم لان المعارضة والمناقضة لا ترد على العلل الشرعية
لما مر فاذا لم يكن حجة مع الاحتمال في الوصف فلان لا يكون حجة مع الاحتمال في الاصل اولى فان قيل
الاحالة الى التاثير احالة الى ما لا يعقل فلا يصح الاحتجاج به قلنا لا كذلك بل الاثر من جنس اللغة
محسوس كاثر المشي على الارض فانه يدل على الماشي عقلا واثر الجرح بالاعضاء واثر الدواء المسهل لانه سهال
ومن حيث الشرع معلوم ايضا لانا نعرف عدالة الشاهد انها تعرف باثر دينه في امتناعه عن محظور دينه فالاثر
سواء متنوع معقول والدليل على صحة العلة بالتاثير العلل المنقولة عن رسول الله عليه السلام كقوله
عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم فقد علل لسقوط النجاسة بضرورة الطوف
علينا وللضرورات تاثير في اسقاط حكم الحرمة والنجاسة قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم
عليه ومن اضطر الى اكل الميتة او الدم فانه يسقط اعتبار نجاستها حتى لا يجب عليه غسل الفم واليد لمكان الضرورة
وقوله عليه السلام للمستحاضة انه دم عرق انفجر توضئي لكل صلاة فقد اوجب بهذا النص الطهارة
بالدم بمعنى النجاسة لا بكونه جسما دما بل بانه غير معتاد دخله في الحيض والنفاس فانهما لا يوجبان
الطهارة بل ينقضانها لانهما معتادان لبنات ادم عليه السلام فيلحق الحرج فيهما بخلاف دم الاستحاضة
لانه غير معتاد فلا يلحق الحرج فيه وعلله بالانفجار ولا اثر للخروج والوصول الى موضع يجب تطهيره
فلقيام النجاسة اثر في التطهير لقوله تعالى وثيابك فطهر وقوله عليه السلام في المني اغسليه ان كان رطبا

وافركيه ان كان يابسا اوجب التطهير لا لكونه ابعد وجود النجاسة ولما كان الانفجار آفة ومرضا لازما
كان له اثر في التخفيف فلهذا ابقينا الطهارة مع وجود الحدث المنافي في وقت الحاجة ليتمكن المكلف
من التقصي عن عهدة التكليف وقوله عليه السلام لعمر رضي الله عنه وقد سأله عن القبلة من الصائم ارايت لو
تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك فقال لا فقال ففيم اذا فقد علل لعدم الفطر بعلة مؤثرة وهي المضمضة
بالماء من غير ابتلاع اي الفطر ضد الصوم والصوم كف عن شهوة البطن والفرج والقبلة مقدمة قضاء
شهوة الفرج كالمضمضة للبطن وليس فيهما قضاء الشهوة ثم هناك لا يفسد الصوم فكذا هنا وقوله في
تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فقد علل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة
مطهرة من الاثام لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم فكانت وسخا كالماء المستعمل والامتناع من
شرب ذلك من معالي الامور فكذلك الحرمة للصدقة على بني هاشم تكون اخذا بامور من معالي الامور تعظيما لهم و
اكراما وعن الصحابة رضي الله عنهم فانهم اختلفوا في ميراث الجد مع الاخوة فقال ابو بكر وابن عباس رضي الله
عنهم لا يرث الاخ مع الجد وقال علي وابن مسعود وزيد رضي الله عنهم يرث فشبه علي رضي الله عنه الاخوين
بشجرة انبتت غصنين والجد مع النافلة بشجرة نبت منها غصن ثم نبت من غصنها غصن فالقرب بين غصني
الشجرة اظهر من القرب بين اصل الشجرة والغصن النابت من غصنها لان بين الغصنين مجاورة من غير واسطة
وبين الغصن الثاني واصل الشجرة مجاورة بواسطة الغصن الاول فعلى هذا ينبغي ان يتقدم الاخ على الجد
الا ان في الجد معنى اخر سوى الولاد وشبه زيد الاخوين بواد تشعب منه نهران والجد مع النافلة بواد تشعب
من النهر جدول فالقرب بين النهرين اظهر منه بين الجدول واصل الوادي لان قرب احد النهرين من الاخر بلا واسطة
وقرب الجدول من الوادي بواسطة النهر وهذا يوجب تقديم الاخ على الجد الا ان قرب الجدول من الوادي وان كان
بواسطة فهو قرب جزئية لانه جزء من النهر الذي هو جزء من الوادي فكان لكل واحد منهما نوع ترجيح على الاخر
فاستويا وقال ابن عباس رضي الله عنهما الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا
فاعتبر احد الطرفين بالطرف الاخر يعني ان ابن الابن اقوى من الاخ فكذا الجد لاستوائهما في الاتصال
والجزئية اذ كل واحد منهما متصل بواسطة فعللوا بمعان مؤثرة فعلم انهم اعتبروا التاثير وقال عبادة بن الصامت
النبيذ اذا طبخ ادنى طبخه حرام وهو قول الشافعي وعندنا يحل وهو قول عمر رضي الله عنه فقال عبادة ما ارى
النار تحل شيئا يعني انه قبل الطبخ اذا صار مسكرا يكون حراما اجماعا فكذا بعده اذ النار لا تحل شيئا فقال
عمر رضي الله عنه اليس يكون خمرا ثم يصير خلا فتشربه فحلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع فان المني كان دما ثم
يصير نطفة ثم يصير انسانا ولا يبقى صفة النجاسة وكذا الخمر اذا صار ملحا يطهر ولهذا وعن السلف فقد
قال ابو حنيفة في اثنين اشتريا عبدا وهو ابن احدهما انه لا يضمن لشريكه لانه اعتقه برضاه والرضا مؤثر
في اسقاط ضمان العدوان كما لو اذن له نصا باعتقه وهذا لان الضمان يجب جبرا لنقصان الحق وقد رضي بسقوط
حقه فلا حاجة الى الجبر وانما الشأن في اثباته وبيانه ان الرضا ثبت صريحا وهنا اخرى وهو لما باشر علة الحكم
فيصير راضيا به وقد باشر الشريك العلة لان ايجاب البائع واحد فلا بد ان يكون القبول واحدا وقبولهما

وايجابه علة واحدة ثم انقسم الحكم بحق المزاحم لان تمام العلة وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
فيمن اودع صبيا مالا فاستهلكه لا ضمان عليه لانه سلطه على استهلاكه والتسليط موثر في اسقاط ضمان
الاتلاف والشافعي في اثباته وبيانه انه اثبت يده على المال وليس التسليط الا هذا والتسليط على
الاستهلاك رضى بالاستهلاك والرضا بالاستهلاك يسقط الضمان عن المستهلك والتقييد بالحفظ يصح
في حق البالغ لا في حق الصبي لانه لا ولاية له عليه وقال الشافعي رحمه الله في الزنا انه لا يوجب حرمة المصاهرة
لان الزنا فعل رجمت عليه والنكاح امر حمدت عليه وهذا استدلال بوصف موثر في الفرق بينهما لان ثبوت
حرمة المصاهرة بطريق النعمة فيكون سببها ما يحمد المرء عليه ولا يجوز ان يكون سببا ما يعاقب عليه وهو الزنا الموجب
للرجم وفي النكاح انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لان النكاح ليس بمال وهذا تعليل بوصف موثر لان
الاصل في شهادة النساء عدم القبول لما فيهن من الغفلة والنسيان وانما قبلنا في الاموال لعموم البلوى لانه
يكثر وجودها فلو لم يقبل شهادتهن ثم لادى الى الحرج اما النكاح فلا يكثر وجوده فلو لم تقبل شهادتهن لا
يودي الى الحرج ولانه عظم الخطر فلا يثبت الا بحجة اصلية خالية عن الشبهة ولما ثبت انهم اعتمدوا التاثير عللنا
في الفروع على هذا النمط فقلنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان صفة المسح قد اثرت
في التخفيف في فرضه حتى لم يستوعب محله ولهذا تادى الفرض بالبعض بخلاف الغسل فانه لا يتادى الا باستيعاب
كل المحل ففي سنته اولى وقال الشافعي رحمه الله انه ركن في الوضوء فيسن فيه التكرار كالغسل قلنا صفة الركنية
لا تؤثر في ابطال التخفيف لثبوت الركنية في التيمم ومسح الخف وعدم التكرار وعللنا في ولاية المناكح بالصغر
والبلوغ فقلنا الثيب الصغيرة يزوجها ابوها كرها لانها صغيرة فاشبهت البكر الصغيرة ولا يزوج البكر
البالغة الا برضاها لانها بالغة فاشبهت الثيب البالغة وقال الشافعي في الثيب الصغيرة لا يزوجها ابوها
لانها ثيب وقال في البكر البالغة يزوجها من غير رضاها لانها بكر والموثر ما قلنا لان الولاية شرعت نظرا للمولى
عليه لعجزه عن مباشرة ذلك بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالنفقة فانها شرعت حقا للعاجز والموثر في ذلك الصغر
فله اثر في اثبات الولاية ما لان العجز يلازمه لنقصان عقله ولهذا سقطت التكاليف الشرعية بسببه وهي نوع
الولاية من جنسها وللبلوغ اثر في قطع ولاية الغير في حق المال فكذا في النكاح فصح التعليل بالعجز لوجود الولاية
والقدرة لعدم الولاية لا بالبكارة والثيابة لانه لا اثر لهما وعللنا في صوم رمضان بانه صوم عين فيتادى بمطلق
النية كالنفل وما قلنا موثر في اسقاط التعيين لان النية في الاصل للتعيين ولقطع المزاحم وليس في رمضان
صوم غير فرض فكان عينا فيصاب بمطلق الاسم واستغنى عن التعيين وعللوا بانه صوم فرض فاشبه القضاء
قلنا كونه فرضا لا اثر له في اصابة المامور به ولا ينفي صفة التعيين والحاصل ان اصل النية انما احتيج
اليه لتميز العبادة من العادة وقد وجد وانما يحتاج الى نية التعيين لقطع المزاحم ولا مزاحم هنا فان
قيل كيف يكون هذا قياسا والقياس لا يكون الا باصل وفرع لانه تقدير الشيء بالشيء فيحتاج ذكر الوصف
بدون الرد الى الاصل لا يكون قياسا قلنا التعليل بالاثر لا يكون الا باصل مجمع عليه ولكنه يستغني
عن ذكره لوضوحه كما قلنا في ايداع الصبي انه لا يضمن اذا استهلكه لانه سلطه على استهلاكه فان انكر

للخصم ان يكون التسليط على الاستهلاك علة رددناه الى المجمع عليه بان اباح لصبي طعاما فتناوله
فانه لا يضمن لانه بالاباحة سلطه على تناوله على انا لا نسمي ما لا اصل له قياسا بل علة شرعية ثابتة
بالراي فيكون بمنزلة نص لا يحتاج الى الاصل كقوله عليه السلام ملكت بضعك فاختاري وهذا كما قال
الشافعي ان تعليل النص بعلة متعدية الى الفرع يكون قياسا وبعلة لا تتعدى لا يكون قياسا بل يكون
بيان علة شرعية للحكم دون الاطراد وجودا او وجودا وعدما لان الوجود قد يكون اتفاقا فاعلم
ان اهل الطرد اتفقوا بان الاطراد دليل الصحة لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو وجود
الحكم عند وجود الوصف في جميع الاصول وقال بعضهم هو الوجود عند الوجود والعدم عند العدم
وقال بعضهم لا يصير حجة الا بدوران الحكم معه وجودا وعدما والنص قائم في الحالين ولا حكم له والمراد
بالحالين حال وجود الوصف وعدمه احتجوا بان دلايل صحة القياس لا تخص وصفا دون وصف
لان النص لم ينطق بان العلة هذا الوصف دون ذلك الوصف فكل وصف وجد الحكم عنده بمنزلة نص
من النصوص صالح لان يكون علة لان وصف النص تبع للنص فجاز تعليق الحكم به وان لم يعقل له
معنى كما في النص ولان علل الشرع امارات على الاحكام غير موجبة بنفسها بخلاف العلل العقلية
فلا حاجة بنا الى معنى يعقل لان شرط صحة الامارة الاطراد لا غير الا ترى انها كانت قبل الشريعة
ولا احكام فلو كانت موجبات بذواتها لما تخلف الاحكام عنها كالعلل العقلية واذا كانت
امارات على الاحكام كان الاصل فيها وجود الحكم عندها لا بها اذ الموجب للاحكام في الحقيقة
هو الله تعالى والجواب ان الشرع جعل الاصل شاهدا كما جعل الامة شهداء وذا لا يدل على ان
كل لفظ منهم شهادة بل ذلك يحصل بلفظ خاص وهو لفظ الشهادة فانها تنبئ عن المشاهدة
بخلاف احلف واعلم فكذلك هنا لا يتعلق الحكم بكل وصف بل بوصف خاص له اثر وعلل الشرع
امارات بمعنى انها غير موجبة بذواتها بل بجعل الشارع اياها موجبة للحكم وقول فخر الاسلام
فاما قوله انها امارات فكذلك في حق الله تعالى فاما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى
العلل كنسبة الاجزية الى افعالهم ونسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فكانت غير موجبة
في الاصل ولكنها جعلت موجبة في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة بان يقال هذا حكم ذاك لا
انها موثرة في وجودها اذ الموجد هو الله تعالى مشكل لان الله تعالى يتعالى عن ان يعلم الاشيا
بالامارات فيحتمل ان يكون مراده ان معنى الامارة ان لا يكون موجبا ويكون معلما اي انها غير
موجبات في حق الله تعالى لان الموجب هو الله تعالى الا انها معلمات واذا لم يتعلق الحكم بكل
وصف والحكم كما يوجد مع العلة ويطرد معها يوجد مع الشرط ويطرد معه فان من قال لعبده انت
حر ان كلمت زيدا دار وجود العتق مع الكلام وهو شرط كما دار مع قوله انت حر وهو علة ولان
الوجود قد يكون اتفاقا فلا بد من دليل اخر غير الوجود يميز بين الشرط والعلة وذلك هو الاثر
فانه لا اثر للشرط في ايجاب الحكم وللعلة اثر فيه فان قالوا سلمنا ان الوجود عند الوجود قد يكون

انتفاء الحكم لما عدم عند عدمه علم ان الوجود عنده ما كان اتفاقا فلان دليل على انه علة قلنا
العدم عند العدم لا يدل على العلية لانه يزاحم الشرط فيه فان للجواب شرط وقد دار وجوب
الزكوة معه وجودا وعدما ولان الاطراد انما يثبت بكون الوصف شاهدا اين ما وجد في كل
اصل على اللزوم فلا يكون عموم شهادته دليلا على عدالته كما اذا كرر الشاهد شهادته في مجلس
القضاء فانه لا يصير تكرار شهادته فيه منه تعديلا ولان كل اصل شاهد بنفسه بذلك الوصف
فتكون بمنزلة شهود يكثرون فلا يصير الكثرة تعديلا لمن لم يكن عدلا قبل الكثرة ولان وجود الشيء
ليس بعلة لبقائه مع ان البقاء اسهل من الابتداء فكيف يصلح علة للوجود في غيره من حيث الوجود
ولو جعل مجرد الطرد علة لكان وجود الوصف في الاصل علة للوجود في الفرع وانه لا يجوز والعدم
ليس بشيء فلا يصلح دليلا على عدم الحكم وكيف يصلح دليلا مع احتمال ان الحكم يثبت بعلة اخرى فلا
يصح ان يكون عدمه شرطا للعلية ولان نهاية الطرد للجهل لانه وان اجتهد فللسائل ان يقول لم قلت
انه ليس وراء ما قلت اصل آخر مناقض او معارض فيضطر الى ان يقول لم يثبت عندي اصل مناقض او معارض
فيقال له بارك الله فيما عندك فالحاصل ان وجود الحكم ولا علة ليس بدليل على فساد العلة لجواز
وجوده بغيره لان الحكم يجوز ان يكون معلولا بعلل شتى فانتقاض الوضوء قد يكون بالنوم مضطجعا وبالاغماء
وبالجنون وغير ذلك ووجود العلة ولا حكم معه لا يدل على الفساد ايضا لجواز ان يتخلف الحكم لفوت وصف
من العلة وذلك الوصف ليس بعلة بنفسه فالنصاب علة لوجوب الزكوة ولا حكم له قبل الحول وهو ليس
بركن العلة ولكن النصاب بصفة البقاء حولا صار علة عاملة فبدون صفة البقاء لا يعمل مع وجود ما هو
ركن العلة ولهذا صح تعجيل الاداء قبل الحول ولا يجوز قبل تمام الركن كما لو عجل قبل النصاب واذا
كان كذلك فلا يكون هذا مناقضة ولا ذكرنا وقد دل عليه التعليل تخصيصا اي ذكر وجود العلة ولا حكم له
لا يكون تخصيصا للعلة كما لم يكن مناقضة فالحاصل ان قول المعلل دل التعليل على ثبوت هذا الحكم
لكنه لم يجب لمانع لا يكون تخصيصا للعلة لانه لا يجوز عندنا بل امتناع الحكم لفوت وصف من العلة وان
كان صورة العلة موجودة وسيأتي تقريره في موضعه ان شاء الله تعالى واما من شرط ان يكون النص قائما
في الحالين ولا حكم له فقد احتج بآية الوضوء فان النص ذكر القيام الى الصلوة وهو لما علقت بالحدث دار
وجوب الطهارة معه وجودا وعدما فالنص قائم في الحالين ولا حكم له بيانه انه لو كان قاعدا وهو محدث
يجب عليه الوضوء ولو كان قائما وهو متوضئ لا يجب عليه الوضوء ولما علل قوله عليه السلام لا يقضي
القاضي حين يقضي وهو غضبان بشغل القلب دار المنع معه وجودا وعدما حتى اذا كان به ادنى
غضب لا يشغل قلبه حل له القضاء واذا كان به وجع شاغل قلبه او جوع حرم القضاء الا ان هذا شرط
فاسد لما ان من شرط صحة التعليل ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبل التعليل وآية
الوضوء غير معلولة بالحدث والوضوء انما يجب للصلوة لما تقدم ولكن لا يجب الا على محدث فالحدث
شرط زيد الا انه لا بالرأي بل بصيغة النص ودلالته اما الصيغة فلانه ذكر التيمم الذي هو بدله

عن الوضوء مطلقا بالحدث حيث قال وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم
النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا والنص في البدل نص في الاصل لان البدل انما يجب عند عدم الاصل
بما يجب به الاصل لانه يفارقه بحاله لا بسببه اي يتأدى بخلفه فيما يتأدى به الاصل لكن السبب متحد فتبين
ان المراد بالآية اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون ولكن سقط ذكر الحدث اختصارا وقال في الاغتسال
وهو اعظم الطهرين وان كنتم جنبا فاطهروا فالنص على الحدث في الكبرى نص عليه في الصغرى واما
الدلالة فقوله اذا قمتم الى الصلوة اي من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث فيكون الحدث
ثابتا بدلالة النص وانما اختير هذا النظم لان الوضوء مطهر فدل على قيام النجاسة فاستغنى عن ذكر
وهذا لانه لو لم يكن ثابتا لكان التطهير اثبات الثابت وهو محال بخلاف التيمم لان التراب غير
مطهر ذاتا بل هو ملوث فلم يدل على قيام النجاسة فاحتيج الى ذكر الحدث صريحا والوضوء متعلق بالصلوة
والحدث شرطه فلم يذكر الحدث صريحا ليعلم انه سنة وفرض فاذا اراد الصلوة وهو محدث يكون الوضوء
فرضا واذا لم يكن محدثا يكون الوضوء سنة امتثالا لظاهر الامر فاما الغسل فلا يسن لكل صلوة
فلم يشرع الا مقرونا بالحدث لعدم تنوعه والحديث معلول بشغل القلب بالاجماع وقوله اذا كان
به ادنى غضب لا يشغل قلبه ممنوع لانه لا يوجد غضب بلا شغل فلا يحل القضاء الا بعد سكونه
وانما التعليل للتعدية اي الغرض من التعليل تعدية حكم النص الى موضع لا نص فيه بذلك المعنى فكيف
يجوز ان لا يبقى حكم النص بعد التعليل وانما عللناه بالشغل ليثبت الحكم بالشغل عند عدم الغضب
ومن جنس التعليل بالنفي لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر اي ومن جنس الاطراد
التعليل بالنفي وكذا وكذا وهذا لان كل واحد منهما احتجاج بما لا يصلح دليلا لان الطرد لما
كان على نهج العلل من حيث ان في العلل المؤثرة وجود الحكم عند وجود العلة ايضا الا ان الحكم مضاف
اليها لكونها مؤثرة لا للوجود فحسب قدم على سائر الاقسام كقول الشافعي في النكاح بشهادة
النساء مع الرجال انه ليس بمال فصار كالحدود وفي الاخ انه لا يعتق على الاخ لانه لا بعضية بينهما
وفي المختلعة انه لا نكاح بينهما فلا يلحقها الطلاق وفي اسلام المروي في المروي انهما مالان لم
يجمعهما طعم ولا ثمنية فيجوز فهذا كله استدلال بعدم الوصف والعدم لا يصلح ان يكون موجبا
حكما الا ان يكون السبب معينا كقول محمد في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب الولد وكقوله
لا خمس في اللؤلؤ لانه لم يوجف عليه المسلمون وهذا لان ضمان الغصب سببه واحد عين وهو
الغصب فصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم الضمان وكذا اذا كان دليل الحكم معلوما
في الشرع بالاجماع واحدا لا ثاني له نحو الخمس فانه واجب في الغنيمة لا غير وطريقها الايجاف
عليه بالخيل والركاب فصح الاستدلال بانتفاء الايجاف عليه بالخيل والركاب لنفي الخمس و
حقيقته ان الخمس انما يجب فيما كان في ايدي اهل الحرب وقد زال ايديهم بما كان بالخيل والركاب
والمستخرج من البحر لم يكن في ايدي اهل الحرب لان قهر الماء يمنع قهر الغير عليه فلم يكن غنيمة

فلا يجب الحد فأما تعليله بأنه ليس بمال فلا يمنع قيام وصف له أثر في صحة النكاح بشهادة النساء
مع الرجال وهو أن النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات بل هو من جنس ما يثبت مع الشبهات
فكان هذا فوق الأموال بدرجة ألا يرى أنه يثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلأن يثبت بما يثبت
به المال أولى وكذا الإلا بعضية لا يمنع قيام وصف آخر له أثر في العتق وهو المحرمية وهذا لأن هذه
قرابة صينت عن أدنى الذلين وهو الاستفراش فلأن تصان عن أعلاهما وهو الاسترقاق أولى
وكذا الإلا نكاح لا يمنع قيام وصف آخر له أثر في وقوع الطلاق وهو العدة لأنها من آثار النكاح
فالحقت به وكذا الإلا طعم والإلا ثمنية لا يمنع قيام وصف آخر يفسد السلم وهو الجنسية فإنها
بانفرادها تحرم النساء والاحتجاج باستصحاب الحال لأن المثبت ليس بمبق وذلك في كل حكم عرف
وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك موجبا عند الشافعي وعندنا
لا يكون حجة موجبة لكنها حجة دافعة اعلم أن الاستصحاب هو التمسك بالحكم الثابت في حالة
البقاء مأخوذ من المصاحبة وهو ملازمة ذلك الحكم ما لم يوجد المغير ولا خلاف في عدم جواز العمل
بالاستصحاب إذا كان قبل التأمل والاجتهاد في طلب الدليل المغير ولا خلاف في وجوب العمل به إذا
ثبت العلم يقينا بعدم الدليل المغير بطريق الخبر عن صاحب الوحي أو بطريق الحس فيما يعرف به
لحصول العلم بالبقاء حينئذ وإنما الخلاف في استصحاب حكم الحال لعدم دليل مغير بطريق النظر
والاجتهاد بقدر الوسع مع احتمال قيام الدليل من حيث لا يشعر به فقال بعضهم لا يكون حجة
أصلا لا لإبقاء ما كان على ما كان ولا لإثبات أمر لم يكن لأن حكم الدليل هو الثبوت دون البقاء
فلم يكن على البقاء دليل فيكون قوله بوجود الحكم في حالة البقاء بلا دليل وقال الشافعي إنه يصلح
حجة للإلزام على الغير وقال أكثر الفقهاء هو حجة لإبقاء ما كان على ما كان ولا يصلح حجة في حق
الإلزام على الخصم ولا لإثبات أمر لم يكن لأن الظاهر أن الحكم متى ثبت يبقى وإن كان الدليل
المثبت لا يوجب البقاء والظاهر يكفي حجة لإبقاء ما كان على ما كان لا للإلزام على الغير كظاهر
اليد يصلح حجة للدفع دون الإلزام حتى قلنا في الشقص إذا بيع من الدار فطلب الشريك
الشفعة فأنكر المشتري ملك الطالب أي الطالب الشفعة فيما في يده أن القول قوله أي قول الطالب
في حق ثبوت الملك له ولا تجب الشفعة إلا ببينة لأن ظاهر اليد لا يصلح للإلزام على الغير وقال
الشافعي تجب بغير بينة لأن يده لما كانت ثابتة وهي دليل ظاهر حكم بثبوت الملك له وإذا
ثبت الملك كان له أن يأخذ بالشفعة وإنما فرضنا في الشقص لأن الشفعة عنده لا تثبت بالجوار
وكحياة المفقود لما كان الظاهر بقاءها صلح حجة لإبقاء ما كان حتى لا يورث ماله لأن ملكه
كان ثابتا فيتمسك به حتى يقوم دليل الموت ولا يصلح حجة لإثبات أمر لم يكن حتى لا يرث من
أبيه لأن ملكه لم يكن له فيبقى على ما كان ولا يثبت له فإن الثابت لا يزال بالشك وغير الثابت
لا يثبت بالشك ولهذا جوزنا الصلح على الإنكار ولم يجعل براءة الذمة وهي الأصل لأنها خلقت

بريئة من الدين حجة على المدعي فلم يثبت البراءة في حقه فيكون ما أخذ من بدل الصلح عوضا في حقه
في زعمه فلا يكون رشوة والشافعي رحمه الله جعل البراءة حجة موجبة في حقه فيثبت البراءة في حقه
فيكون رشوة لأنه اعتياض عن مجرد الخصومة ولو قال رجل لعبده إن لم يدخل الدار اليوم فأنت
حر فمضى اليوم ولم يدر أدخل أم لا فالقول للمولى وإن كان العبد متمسكا بالأصل لأنه لا يصلح
للإلزام على السيد وقال الشافعي لما كان الأصل عدم الدخول كان حجة على المولى إلا إذا ثبت
الدخول بدليل وقال الإمام أبو منصور في مأخذ الشرائع إنه حجة على الخصم وبه قال جماعة من
مشايخنا لأن الظاهر والغالب في كل ثابت دوامه ومتى طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه
ولم يظفر به فكان الحكم باقيا بضرب اجتهاد منه فيكون حجة ألا يرى أن الحكم الثابت في حال حياة
النبي عليه السلام كان حجة في حق الإلزام على الغير وعن الناسي ليه وإن كان احتمال النسخ ثابتا
في حالة البقاء ولأن الحكم إذا ثبت بدليل يبقى بذلك الدليل أيضا ألا يرى أن حكم النص يبقى به
بعد وفاة النبي عليه السلام ولهذا لا يجوز نسخه ومن تيقن بالوضوء وشك في الحدث لم يلزمه
وضوء آخر ولزمه أداء الصلاة بذلك الوضوء ويصح اقتداء الغير به وإن كان متيقنا بالوضوء
وإذا علم بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث ولو ثبت ملك الشفيع بإقرار المشتري أنه كان له
أو أنه اشتراه من فلان وفلان كان يملكه وجبت الشفعة وبقاء ملكه لاستصحاب الحال وقد
صلح حجة موجبة على الغير وكذا لو شهد شهود المدعي أن هذا الشيء ملكا له صار حجة موجبة
حتى يقضي القاضي بالملك للمدعي في الحال وإن لم يقولوا إنه ملكه في الحال والحجة للجمهور أن الدليل
الموجب للحكم لا يوجب بقاءه كالإيجاد لا يوجب البقاء حتى صح الإفناء ولو كان موجبا بقاءه لما
صح الإفناء كما في حالة الابتداء وهذا لأن البقاء بمنزلة الأعراض تحدث فلا يجوز أن يكون وجود
شيء علة لوجود غيره من حيث الوجود وإذا لم يوجب بقاءه كان بقاؤه محتملا فلا يصلح للإلزام
على الغير لأنه كان يلزمه باعتبار أحد الاحتمالين فالآخر يدفعه باحتمال الآخر والدفع
أيسر وكلامنا فيما إذا لم يوجد على البقاء دليل سوى الدليل الموجب ألا يرى أن النسخ إنما
جاز في حين النبي عليه السلام باعتبار هذا وهو أن الموجب ليس بمبق إذ لو كان كذلك
لما صح النسخ لأن المزيل إذا نافى المثبت لا يعمل ولما صارت الدلالة بل موجبة قطعا بوفاة
النبي عليه السلام على تقريرها لم يحتمل النسخ لبقائها بدليل مبق سوى الدليل الموجب
وهو قوله عليه السلام الحلال ما جرى على لساني إلى يوم القيامة والحرام ما جرى على لساني إلى يوم
القيامة والنص في زمان النبي عليه السلام دليل مطلق والدليل المطلق يقتضي الحكم في جميع
الأحوال والنسخ يعارض رافع للدليل وعمل الدليل لا يتوقف على عدم العارض بخلاف
ما تنازعنا فيه لأن دليله ليس بمطلق في كل الأحوال إذ لو كان كذلك لزال النزاع والجدال
على أنه قد قال صاحب الميزان فيه فأما في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فحكم بقائه كان ثابتا

على نحو بقاء حكم اصل ست اليوم بدلالة استصحاب الحال ولا جرم لا يكون حجة على من انكر
بقاءه بناسخ فيه فهذا سقط سواله واما اذا شك في الحدث فالطهارة عليه لان له ان يصلي
جواز الصلوة بالطهارة الحقيقية وانما جاء الخبر بالوضوء في حالة مخصوصة وهي حالة
تيقن الحدث فاوراها بقي على الاصل وان شك في الطهارة وجبت عليه بدلالة ابتداء لا
باستصحاب الحال وقول الخبر بالاسلام واما فصل الطهارة والملك بالشرى وما اشبه ذلك
فليس من هذا الباب وذلك من جنس ما بقي بدليله لان حكم الشرى الملك المؤبد وكذا حكم النكاح
وكذا حكم الوضوء والحدث لا يرى انه لا يصح توقيته صريحا بان يقول اشتريت الى كذا او نكحت
الى كذا او توضأت الى كذا فلو لم يكن حكمها مؤبدا لصح واذا كان كذلك كان بقاؤه بدليل فكان حجة
على الغير وان احتمل السقوط بوجود المناقض وكلامنا فيما ثبت بقاؤه بلا دليل كحيوة المفقود
مشكل لانه قال في باب النسخ كالشرى ثبت به الملك دون البقاء وقد يتخلص بان مراده ان البقاء
لا يثبت على حسب ثبوت الملك فان ذا لا يحتمل الانتقاض وهذا يحتمله ولذلك قلنا فيمن اقر بحرية
عبد ثم اشتراه انه يصح اجماعا ويلزمه الثمن ولكنه يعتق على المشتري اما على اصلنا فلان قول كل
واحد منهما له يعد قابله ولو لم يجز البيع لعدي قابله وهو البائع وهذا لان قول كل واحد منهما حجة
في حق نفسه لا في حق غيره فاقرار المشتري انه حر يظهر في حقه حتى يعتق عليه كما اشتراه لا في حقه
حتى لا يكون ولاؤه له ولا يظهر في حق البائع حتى يجوز بيعه ويكون هذا بيعا في حق البائع فداء في حق
المشتري بتخليصه ولو لم يجز البيع لكان ذلك لقول المشتري انه حر وهو ليس بحجة في حق غيره فان قلت
لو جاز البيع لعدي قابله وصار قول البائع انه عبد حجة في حق المشتري حتى نفذ البيع ووجب على المشتري
الثمن قلت انما يكون كذلك ان لو بقي العبد ملكا للمشتري وليس كذلك فعلم ان قول البائع لم يظهر في حق
المشتري واما على اصله فقول البائع انه ليس بحر وهو مملوكي مستند الى دليل وهو الدليل المثبت
للملك له في العبد نصا وذلك حجة له على خصمه في ابقاء ملكه واما قول المشتري انه حر فلا يرجع الى اصل
عرف بدليله فلا يكون حجة على خصمه ويجب الثمن عليه ثم يعتق عليه بعدما دخل في ملكه باعتبار زعمه و
الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر في المرافق ان من الغايات ما يدخل كقولك حفظت القرآن من اوله
الى اخره وقوله تعالى من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة وقوله
ثم اتموا الصيام الى الليل فلا يدخل بالشك الثابت بتعارض الاشباه وهذا عمل بغير دليل لان الشك
الذي يدعيه امر حادث فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا تعارض الاشباه
ايضا حادث فلا يثبت ايضا الا بدليل فان قال دليله ما اعد من الغايات التي يدخل بالاجماع و
الغايات التي لا تدخل بالاجماع قلنا انه نعلم ان المتنازع فيه من اي القبيلين فان قال نعم قلنا
له فلا تشك فيها ولكن الحقها بنظيرها وان قال لا اعلم فقد اعترف بالجهل فيقال له لا يجعل جهلك
حجة على غيرك وان كان ذلك عذرا لك الى ربك والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق بين

الفرع والاصل كقولهم في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا القياس
لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل يقع الفرق بذلك الوصف بين الفرع والاصل ويثبت به
الحكم في الاصل وقد عدم ذلك في الفرع فسقط اعتبار الايجاب الحكم في الفرع فلم يبق الا المعنى
المختلف فيه فلم يكن هذا تعليلا ظاهرا وباطنا اي قياسا واستحسانا ولا رجوعا الى اصل
مجمع عليه وكقولهم في اعتاق المكاتب انه لا يجوز عن الكفارة لانه تكفير بتحرير المكاتب فلا يجوز
كما اذا اعتق بعدما ادى بعض بدل الكتابة فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل
به يقع الفرق وهو اداء بعض البدل فانه علة مانعة من التكفير وقد عدم في الفرع فيبقى الحكم
لا دراءه وما وراءه اعتاق المكاتب وهو مختلف فيه والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو في
الحقيقة رد فرع الى اصل بوصف اختلف في كونه علة كقولهم في الكتابة الحالة انه عقد لا يمنع التكفير
فكان فاسدا كالكتابة بالخمر لان الاختلاف ظاهر بيننا وبين الشافعي في الكتابة الصحيحة فان الصحيحة
عندنا لا يمنع التكفير وعنده يمنع فلم يصح عدم المنع عن الكفارة دليلا على الفساد ان الصحيح
عندنا لا يمنع وكقولهم فيمن ملك اخاه انه لا يعتق عليه لانه الاخ ممن يجوز اعتاقه عن الكفارة فلا يعتق
بسبب القرابة قياسا على ابن العم لان الاب عندنا يجوز اعتاقه عن الكفارة ويعتق بالقرابة
ولهذا قلنا اذا اشترى اباه بنية الكفارة يجوز خلافا للشافعي فكان هذا تعليلا بوصف مختلف
فيه والاحتجاج بما لا يشك في فساده كقولهم الثلث والاية ناقص العدد عن سبعة فلا يتادى به
الصلوة كما دون الاية او الثلث عدد عن المسح فلا يتادى به فرض القراءة قياسا على الواحد
وهذا على قول من لم يجوز بالاية القصيرة ولان السبعة احد عددي صوم المتعة فلا يجوز الصلوة
بدونه بدليل دون الفاتحة قياسا على الثلث ولان الصلوة عبادة لها تحريم وتحليل فوجب ان يكون
من اركانها ما له عدد سبع قياسا على الحج فانه عبادة لها تحريم وتحليل ومن اركانها ما له عدد سبع
وهو الطواف وانه سبعة اشواط وكقول بعض مشايخنا ان الوضوء فعل تام في اعضائه فلم يكن
النية شرطا لادائه قياسا على قطع اليد قصاصا او سرقة فهذا مما يبين فساده بداهة العقول
اذ لا مشابهة بين القطع والوضوء بوجه ولا بين من المسح ومعنى القراءة ولا بين اركان الصلوة
واركان الحج والاحتجاج بلا دليل وهو حجة للنافي على خصمه عند البعض لان الدليل انما يحتاج
اليه اذا ادعى حكما شرعيا وهو الوجوب او الندب ونحوهما اما النفي فليس بحكم شرعي اذ النفي عبارة
عن العدم والعدم ليس بشيء ولان الثبوت امر عارض فالمثبت يحتاج الى الدليل لا النافي لانه متمسك
بالاصل وهذا باطل لانه لا دليل بمنزلة لا رجل في الدار وهذا لا يحتمل وجوده فلا دليل كيف احتمل
وجوده فلا يمكن ان يدعى انه حجة وقولهم النفي ليس بحكم شرعي وانما يطلب الدليل على الحكم الشرعي قلنا
حكم الشرع نوعان الاثبات والنفي وقد ورد الشرع بنفي الحكم نصا في مواضع كقوله عليه السلام
ليس في النخة ولا في الجبهة ولا في الكسعة صدقة وقوله لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وقوله لا

لا صدقة الا عن ظهر غنى واذا كان النفي حكم الله تعالى فلا يجوز اعتقاد حكم الله تعالى من غير دليل
ولهذا قال اهل التحقيق من الفقهاء القياس كما يجري في الاثبات يجري في النفي فيكون له مكان حكم
الثبوت في موضع الاثبات والاستغناء في موضع النفي فانه كما روي في خمس من الابل السائمة شاة
ذكر لا زكوة في الابل العلوفة ولان الناس يتفاوتون في العلم بالادلة الشرعية واليه اشار ربنا في
قوله وفوق كل ذي علم عليم اي عليم ارفع درجة منه في علمه فيقول القايل لم يشرع هذا لانه لم يقم
الدليل عليه مع احتمال نصوص من غيره درك الدليل له يصلح حجة ولهذا صح هذا النوع من
الاحتجاج من الله تعالى فانه علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بعدم الدليل الموجب للحرمة
بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية لانه هو المحرم للاشيا والعالم بالاشيا
فشهادته بعدم الدليل الموجب للحرمة على الذين كانوا يثبتون الحرمة في السايبة والوصيلة والبحيرة
والحامي دليل قاطع على عدم الحرمة في ذلك لانه لا يوصف بالسهو والعجز بخلاف البشر فان صفة
العجز يلازمهم والسهو يعتريهم ومن ادعى علم كل شي فهو سفيه او مجنون لا يناظر معه وكيف
يقدر احد على هذه الدعوى مع قوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا اي ما اوتيتم ايها المؤمنون و
الكافرون من العلم الا قليله والبرهان القوي لنا قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان
هودا او نصارى الاية فعلم نبيه عليه السلام مطالبة النافي باقامة الحجة على نفي الدخول و
ذلك تنصيص على ان لا دليل ليس بحجة على النفي ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد
لانه اذا لم يعمل بالدليل فلا بد من ان يقلد غيره والتقليد باطل لان الله تعالى ذم الكفرة على
ذلك بقولهم انا وجدنا اباءنا على امة الاية فان قيل قد قال ابو حنيفة رضي الله عنه لا خمس
في العنبر لان الاثر لم يرد به وهذا احتجاج بلا دليل قلنا انما قال ابو حنيفة لا خمس في العنبر
لانه بمنزلة السمك قال محمد فقلت ما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء وهو اشار
الى معنى مؤثر لانا اخذنا خمس المعادن من خمس الغنايم ولا خمس الماء في الغنايم يعني ان القياس
ان لا يجب الخمس فيه لان الخمس انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وحويناه ايدينا قهرا وغلبة
والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو قط لان قهر الماء منع قهر غيره على ذلك الموضع والقياس
ان لا يجب الخمس في شي وانما وجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد اثر بخلاف القياس ليعمل به ويترك
القياس فوجب العمل بالقياس واعلم ان الطرق التي تعرف بها العلل الشرعية مثل الطرق
التي تعرف بها الاحكام الشرعية لان كون الوصف علة شرعا دليلا على حكم الله تعالى امر الاحكام
لثبوته علة بالشرع اذ الاوصاف كانت موجودة قبل الشرع وليست بعلل وحكم الشي الاثر
الثابت به واذا ثبت انها تعرف علة بالشرع فتعرف بالطرق التي تعرف بها ساير الشرايع وهي
الكتاب والسنة والاجماع والاجتهاد اما النص الدال على كون الوصف علة صريحا فقد ورد
ولكنه قد وردت الفاظ تقوم مقام لفظ العلة منها لفظ المعنى في قوله عليه السلام لا يحل دم

امرء مسلم الا باحدى معان ثلاث ومنها لفظ كي في قوله تعالى كي لا يكون دولة ومنها لفظ لاجل
كذا ومن اجل ذلك كقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا ومنها اللام كقولك اكرمت فلانا لاكرامه
اباي وقد صرح اهل اللغة بان اللام للتعليل ومنها الباء كقوله تعالى ذلك بما عصوا ومنها
ان كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة ومنها الفاء وانها قد تدخل على الحكم كقوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وكقوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وكقول
الراوي سها فسجد وزنا ماعز فرجم وقد تدخل على العلة كما مر في حروف المعاني فصل
في الحكم وعلته ما يتعلق له اربعة اثبات الموجب او وصفه واثبات الشرط او وصفه واثبات الحكم
او وصفه كالجنسية لحرمة النسا اي الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة ام لا هذا
خلاف في صفة الموجب للحكم فلا يجوز التكلم فيه بالقياس بل يحتج على مدعيها اقامة الدليل
على صحة ما ادعاه من نص او دلالة نص او اشارته او اقتضائه لان الثابت بها ثابت بالنص
لا بالقياس وبيانه انا وجدنا الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرما اذا كان
مشروطا في العقد وباشتراط الاجل ثبت فضل مال خال عن المقابلة باعتبار صفة الحلول
في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة وله حكم المال ولهذا يبذل المال بمقابلته ولم يسقط
اعتباره لكونه حاصلا بصنع العباد بخلاف صفة الجودة لكونها خلقة والشبهة تعمل عمل الحقيقة
في هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة لشبهة الربوا وقد وجدت شبهة العلة لان العلة هي
القدر والجنس فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا شبهة الربوا بشبهة
العلة احتياطا ولهذا لا يحرم الفضل من حيث النقدية في غير مال الربوا لعدم العلة وشبهة
العلة وقول محمد اسلم م بيده له النص اي بدلالة النص الذي جعل حقيقة العلة محرمة لحقيقة
الفضل وهو الحديث المعروف الذي بينا ونظيره الاختلاف في السفر هل هو مسقط لشطر الصلوة
ام لا لا يصح التكلم فيه بالقياس بل بالنص وهو قوله ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته
والتصدق بما لا يحتمل التمليك كالعفو عن القصاص اسقاط محض والصلوة لا تحتمل معنى
التمليك فكان اسقاطا ولا مرد لما اسقطه الله تعالى عن عباده بوجه الا يرى ان الايجاب
من الله تعالى لا يرتد بالرد وهو الميراث فلان لا يرتد الاسقاط منه بالرد اولى ولان السفر
سبب للرخصة بالاجماع وذلك في القصر لان الكمال لما مر في باب العزيمة والرخصة ولان التخيير
اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان خاصة ربوبية وانما ثبت للعبد التخيير اذا كان فيه رفق كما في
الكسوة والاطعام والتحرير فهذه دلالات النصوص وشرطية صفة السوم في زكوة الانعام
هذا نظير صفة الموجب لا يجوز التكلم فيه بالقياس بل بالنص فهو قوله عليه السلام في خمس من
الابل السائمة شاة وهو كاشتراط صفة الحل في الوطء لايجاب حرمة المصاهرة لانها نعمة فلا
تناط بالوطء الحرام الذي يوجب العقوبة وكالتمني فانها موجبة الكفارة بصفة كونها معقودة

كقولنا او مقصوده كقوله ونظيره الاختلاف في الفرس وكالقتل فانه موجب للكفارة بصفة
كونه حراما عنده وعندنا باشتماله على الوصفين للحظر والاباحة والشهود في النكاح هذا نظير
الشرط فان الشهادة شرط لانعقاد النكاح عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته بالقياس وكذا
التسمية شرط في الذبيحة وكذا الصوم شرط لاعتكاف عندنا خلافا للشافعي فيهما لم يجز التكلم
فيهما بالقياس بل بالنص وهو قوله لا نكاح الا بشهود وقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
وقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وكذا النكاح شرط نفوذ الطلاق عند الشافعي وبالعتق
لا تصير محلا وعندنا شرط نفوذ الطلاق قبلها النكاح او العتق عنه فلا يجوز التكلم فيه بالقياس
وشرط العدالة والذكورة فيها هذا نظير صفة الشرط ونظيره الوضوء شرط بغير النية ام معها
والبتيراء هذا نظير الحكم فان الركعة الواحدة غير مشروعة صلاة عندنا للنهي عن البتيراء وعند الشافعي
مشروعة حتى جوز الوتر بركعة وكذا صوم بعض اليوم غير مشروع عندنا خلافا له وحرم المدينة
كحرم مكة عنده خلافا لنا واشعار البدن هل هو سنة ام لا وصفة الوتر انها واجبة ام سنة
هذا نظير صفة الحكم وصفة الاضحية انها واجبة كما قال ابو حنيفة او سنة كقول غيره وصفة
العمرة انها سنة او فريضة وصفة حكم الرهن انه يد الاستيفاء وهو مضمون او هو حق بيع في الدين
وهو امانة بعدما اتفقوا انه وثيقة لجانب الاستيفاء ومثله الكلام في كيفية وجوب المهر
انه حق الله تعالى ام حق العباد ابتداء وهو مقدر بتقدير الله تعالى او مفوض تقديره الى العبد
وفي كيفية حكم البيع انه ثابت بنفسه فلا يثبت خيار المجلس ام متراخ الى آخر المجلس فيثبت
خيار المجلس فان قيل انكم تكلمتم بالراي في صوم يوم النحر وقد وقع النزاع في اصل الحكم وهو الصوم
انه مشروع ام لا قلنا اختلافهم في شرعية صوم يوم النحر بناء على الاختلاف في موجب النهي فيه وهو
ان النهي يوجب فساد الصوم مع بقاء اصله مشروعا ام يوجب رفع المشروع وانتساخه وهذا لا يثبت
بالراي بل يثبت بدليل النص فقلنا ان النهي تكليف فيقتضي كون المنهي عنه متصورا مقدورا ليكون
العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيعاقب عليه وقال
ان النهي يقتضي قبح المنهي عنه وادنى درجات المشروع ان يكون مرضيا وكون الفعل قبيحا ينافي
هذا الوصف فصار النهي نسخا بمقتضاه على انه لا اصل وهو سائر الايام عندنا والليالي عنده
وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له اصل في الشريعة يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به
فانا اختلفنا في التقابض في بيع الطعام بالطعام وتكلمنا فيه بالراي لانا وجدنا لاثبات
القبض اصلا وهو الصرف ووجدنا للجواز بدون القبض اصلا وهو بيع الطعام بالدراهم فيصح
التعليل للتعدية ومن ادعى اشتراط التسمية في الذبيحة او الصوم في الاعتكاف لا يجد له اصله
ومن انكر اشتراط الشهود في النكاح لا يجد للجواز بدونه اصله فان قالوا النكاح عقد معاملة
حتى صح من الكافر وقد وجد له اصل لا يشترط فيه الشهود وهو البيع قلنا من حيث انه عقد معاملة

لا يشترط فيه الشهود وانما يشترط الشهود فيه من حيث انه عقد مشروع للتناسل وارد على محل
ذي خطر مصون عن الابتذال فخص بالشهود اظهارا لكرامة بني آدم ولم يوجد عقد يجوز من هذا
الوصف بدون الشهود لنعدي ذلك الحكم اليها هنا فان قيل لحرم المدينة اصل وهو حرم مكة
قلنا ذاك حكم ثبت بخلاف القياس في حرم مكة فلا يصلح اصلا لانه من شرط صحة القياس ان لا
يكون له اصل معدول به عن القياس وحرم المدينة ليس في معنى حرم مكة ليثبت فيه دلالة لان الله
تعالى فضل مكة على سائر البلاد وجعلها حرما آمنا منذ خلقها قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا
حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم وقال عليه السلام الا ان مكة حرام منذ خلقها الله تعالى ولم
يكن كذلك حرم المدينة فان قالوا للاعتكاف اصل وهو الوقوف بعرفة فانه لبث في مكان ولا يشترط فيه
الصوم فكذا لا يشترط في الاعتكاف قلنا ثبت ذاك بخلاف القياس والترتيب وا... فان قاسوا
العامد على الناسي في الذبيحة وجعلوه اصلا قلنا ابحنا ذبيحة التارك ناسيا على انه في حكم الذاكر
لقيام الملة مقام الذكر كما جوزنا صوم الاكل ناسيا بناء على انه في حكم من لم ياكل وهذا معدول به عن
القياس وتعليل مثله لتعدية الحكم لا يكون وقيام الملة مقام التسمية حال العذر لا يدل على قيامها
مقامها حال عدم العذر الا يرى ان التراب قام مقام الماء عند العذر ولا يقوم مقامه حال عدم العذر
والرابع تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الراي على احتمال الخطاء فالتعدية حكم
لازم عندنا حتى يبطل التعليل عند عدمها جائز عند الشافعي لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة
كالتعليل بالثمنية وهو قول طائفة من اصحابنا لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة قال المجوز
ان صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة
تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل فما يفضي اليه كذلك واعتبروا العلة المستنبطة من النص
بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم ثم يتعلق بالعلة وتكون العلة صحيحة بدون التعدية فكذا
هنا ولان التعليل انما يصار اليه لمعرفة ما تعلق الحكم به من المعنى فيجوز سواء امكن تعديته الى محل
آخر ام لا ولو بطل لعدم التعدية لادى الى ابطال الاصل لان يرجع الى الفرع اذ التعليل في المحل
المنصوص عليه اصل والتعدية الى محل آخر فرع ولان التعليل لما صار حجة باجماع القائسين وجب
ان يكون موجبا كسائر الحجج لان الحجة ما اوجب الحكم فاذا تعلق به الايجاب فان كانت الحجة عامة
اوجبت الحكم على العموم والا اوجبته على الخصوص وهذا لان دلالة كون الوصف حجة وهي الملائمة
والعدالة اي التاثير او الاخالة او العرض على الاصول لا يقتضي تعدية بل التعدية باعتبار عموم الوصف
وعدمها باعتبار خصوصه ولنا ان العلة القاصرة لا تفيد شيئا فالتعليل بالعلة القاصرة يكون
عبثا وهذا لان فائدة التوسل به الى معرفة الحكم وهذه الفائدة معدومة هنا لانه لا يتوسل به
الى معرفة الحكم في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يجوز قطع الحكم عن النص
به ولا يتوسل به الى معرفة الحكم في غيره لانه لا اصل له في ذلك انما يكون اذا وجد ذلك الوصف في غيره صح

لان ذلك انما يكون اذا وجد ذلك الوصف في غير الاصل فاذا لم يوجد امتنع حصول تلك الفائدة
فان قالوا ان الحكم في المنصوص عليه ثابت بالعلة اذ لو لم يكن ثابتا بالعلة لامتنع تعديته الى
الفرع قلنا العلة في موضع النص مؤثرة صالحة لثبوت الحكم بها في المنصوص عليه كما هي صالحة
لثبوت الحكم في الفرع الا ان النص اقوى من العلة فاستحق حكمها بدليل فوقها وهذا لا يقدح
في كونها علة مؤثرة في الفرع لانه ليس في الفرع دليل اقوى منها ونظيره الشركة علة استحقاق
الشفعة والجوار علة ايضا وفي موضع الشركة وجدت علتان الشركة والجوار لكن الشركة اقوى فيضاف
الشفعة اليها وبهذا لا يخرج الجوار من ان يكون علة في غير موضع الشركة كذا هنا وقيل
هذا الخلاف بناء على ان الحكم في المنصوص عليه ثابت بالوصف الذي جعل علة عند الشافعي
وهو قول بعض مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور وقال مشايخ العراق الحكم في النص لا يثبت
بالعلة بل بعين النص لان التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص بالاجماع فكيف يصلح لابطاله
ولكن الوصف جعل علما على كونه علة لحكم الفرع وقيل معنى قول الشافعي حكم الاصل ثابت
بالعلة انها الباعثة على حكم الاصل وقول الحنفية يثبت بالنص فلا يثبت بالعلة لان النص
عرّف الحكم فلا خلاف في المعنى فان قالوا التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص النص بحكمه قلنا
هذه الفائدة تحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل فاذا لم يعلل حصل هذه
الفائدة ولان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون الحكم
معلولا بعلتين وهذا لان العلة الشرعية علامة ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد وانما
يمتنع هذا في العلل العقلية لان شرط صحتها الاطراد والانعكاس فتبطل هذه الفائدة
ولقائل ان يقول فلم لا يجوز على هذا ان يضاف الحكم في الاصل الى العلة مع كونه مضافا الى النص
فان قلت ان النص اقوى قلت جاز ان يكون بعض الامارات اظهر على ان فيه بيان
حكمة الحكم كما في العلة القاصرة المنصوصة واما الجواب عن الدور فنقول لم لا يجوز ان يقال
صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في غير الاصل وحينئذ ينقطع
الدور على انه وقع في تقريره خللا بل انما المتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد منهما
على الاخر لانه حينئذ يتعلق وجود كل واحد منهما بشرط يستحيل وجوده وما كان متعلقا
بشرط يستحيل وجوده كان مستحيل الوجود ولانا لا نقول ان صحة العلة موقوفة على صحة
التعدية بل نقول ان حكم التعليل للتعدية فقد قال القاضي الامام ابو زيد قال علماؤنا
حكم هذه العلة تعدية حكم النص المعلل لما فرع له نص فيه ولا اجماع ولا دليل فوق الراي
وقال قائلون حكم العلة تعلق حكم النص بالوصف الذي سمي علة ولهذا قال علماؤنا ان العلة
متى لم يكن متعدية كانت فاسدة ومتى تعدت الى فرع منصوص عليه كانت باطلة واذا ثبت
هذا فلو قال قائل ان حكم البيع الملك وحكم النكاح الحل فلا يصح البيع والنكاح اذا لم يفد الملك

والحل

والحل كما لو ورد البيع على الحر والنكاح على المحرم لكان قوله صحيحا فكذا اذا قال حكم التعليل
التعدية فلا يصح التعليل اذا لم يثبت حكمه ومن قال ان صحة الملك موقوفة على صحة البيع وصحة
البيع موقوفة على صحة الملك كان دورا باطلا كذا هذا والتعليل للاقسام الثلثة الاول ذلك
لانها باطل فلم يبق الا الرابع وهذا لان العلل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها بل بجعل
الشرع اياها موجبة فطريق معرفتها السماع من صاحب الوحي لا الراي وصفة الشيء معتبرة باصله
وكما لا يكون موجبا بدونه لكنه لا يكون موجبا بدون شرطه فكما لا مدخل للراي في معرفة اصله لا مدخل
للراي في معرفة شرطه وصفة شرطه مع ان في اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم ورفعه اذ لو لم يكن
شرطا لكان الحكم موجودا بدونه وبعدما صار شرطا لا يوجد بدونه فكان رفعا للحكم وابطاله
وكذا نصب الاحكام الى الشرع فلا يهتدي اليه الراي وكذا رفعها لان القياس مع الاعتبار
بامر مشروع ولا يثبت ابتداء فبطل التعليل لهذه الاقسام ثبوتا وكذلك نفيا لانه اذا قال
لم يشرع اصله فلا يكون حكما شرعيا ليمكن اثباته بدليل شرعي وهو القياس وكذا اذا ادعى الارتفاع
ع بعد الثبوت لانه دعوى النسخ والنسخ لا يثبت بالقياس فصل والاستحسان يكون
بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم والاستصناع وتطهير الاواني وطهارة سور سباع
الطير اعلم ان الاستحسان لغة وجود الشيء حسنا يقال استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا
واستقبحته اي اعتقدته قبيحا وفي الشريعة هو اسم لدليل يعارض القياس الجلي وكانهم سموه
بهذا الاسم لانه استحسانهم ترك القياس بدليل آخر فوقه وقد يكون نصا كما في السلم فان القياس
يابى جواز السلم لان المعقود عليه معدوم عند العقد وانما تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام من
اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والاجارة فانها بيع المنفعة وهي معدومة
فكان القياس عدم جوازها وانما جوزناها بالنص وهو قوله عليه السلام اعطوا الاجير اجره قبل
ان يجف عرقه وقوله عليه السلام من استاجر اجيرا فليعلمه اجره وبقاء الصوم مع الاكل ناسيا اذ
القياس يقتضي فساده لان الشيء لا يبقى مع فوات ركنه وانما ابقيناه بقوله عليه السلام تم على صومك
س والنص فوق الراي فاستحسنوا تركه به وقد يكون اجماعا كما في الاستصناع فيما فيه تعامل فان القياس
يابى جوازه لانه بيع عين معدوم في الحال والقياس الظاهر انه لا يجوز بيع الشيء الا بعد
تعينه حقيقة وانما تركوه بالاجماع وهو تعامل الامة من غير نكير والاجماع دليل فوق الراي فاستحسنوا
تركه به وقد يكون ضرورة كما في طهارة الحياض والابار والاواني بعدما تنجست فان القياس يابى
طهارتها لان الدلو يتنجس بملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس ولان نزح بعض الماء لا يؤثر في
طهارة الباقي وكذا خروج بعضه عن الحوض وكذا الماء يتنجس بملاقاة الانية النجسة والنجس لا يفيد
الطهارة فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة فان الحرج مدفوع بالنص وفي موضع الضرورة
يتحقق معنى الحرج لو اخذ بالقياس وقد يكون قياسا خفيا كما في سور سباع الطير فانه في القياس نجس

لان سؤر ما هو سبع مطلق فكان كسؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر لانهما يستويان
في حرمة الاكل فيستويان في نجاسة السؤر وفي الاستحسان هو طاهر لان السبع ليس بنجس
العين بدليل جواز الانتفاع به شرعا كالاصطياد والبيع بخلاف الخنزير وجواز الانتفاع بجلده وعظمه
ولو كان نجس العين لما جاز كالخنزير وسؤر سباع البهائم انما كان نجسا باعتبار حرمة الاكل
لانها تشرب بلسانها وهو رطب من لعابها يتولد من لحمها وهذا لا يوجد في سباع الطير لانها
تاخذ الماء بمنقارها ثم تبلعه ومنقارها عظم وعظم الميت طاهر فعظم الحي اولى واراد بالحكم
فخر الاسلام في قوله فاثبتنا هكذا بين حكمي النجاسة المجاورة يعني انه طاهر بذاته لكنه نجس
باعتبار المجاورة وبالحكمين الطهارة والنجاسة لعينه لان دليل سقوط نجاسته لعينه موجود
وهو جواز الانتفاع به شرعا ودليل سقوط طهارته موجود وهو حرمة اللحم فثبتت هذه النجاسة
فيما كان متولدا من لحمه وهو رطوبته ولعابه فيتنجس سؤره ضرورة نجاسة لعابه واما سباع الطير
فلا يصل لعابها الى الماء وليست بنجسة عينا فلا يتنجس سؤرها فصار هذا الاستحسان
وان كان باطنا اقوى من القياس وان كان ظاهرا لانه سقط حكم الظاهر لعدمه وبه تبين
ان من ادعى ان القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة فهو غالط لان بما ذكرنا ظهر ان
المعنى الموجب لنجاسة سؤر سباع البهائم الرطوبة النجسة في الالة التي تشرب بها وقد عدم
ذلك في سباع الطير فكان عدم الحكم لعدم العلة وذا لا يكون من تخصيص العلة في شيء لما صارت
العلة عندنا علة باثرها قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره
وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده لانه
لا رجحان للظاهر بظهوره ولا للباطن ببطونه وانما الرجحان بقوة الاثر في مضمونه فيسقط
ضعيف الاثر في مقابلة قوي الاثر ظاهرا كان او خفيا فالدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد
ترجحت العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها والاعراض عن طلب الدنيا لقوة الاثر من حيث الدوام
والصفاء وضعف اثر الدنيا من حيث الكدورة والفناء ولهذا قيل لو كانت الدنيا من ذهب
فان والعقبى من خزف باق لكان الواجب على العاقل ان يختار الخزف الباقي على الذهب الفاني
فكيف والامر على العكس وكذا ترجح القلب العقل على النفس والبصر كما اذا تلا اية السجدة
في صلوته فانه يركع بها قياسا اي يركع ركوعا بسبب التلاوة وينوي سجدة التلاوة ثم يعود الى
القيام كما اذا سجد لها لان السجود لها ليس مثل الركوع صورة فلهذا احتيج الى النية وفي
الاستحسان لا يجزيه وبالقياس ناخذ وبالاستحسان اخذ الشافعي وجه الاستحسان ان
المامور به السجود والركوع غير السجود الا يرى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن سجود الصلوة
فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة بالطريق الاولى اذ المناسبة بين ركوع الصلوة وسجودها اظهر
لان كل واحد منهما موجب التحريمة ولهذا لو تلاها خارج الصلوة فركع لها لم يجز عن السجدة ففي

الصلوة اولى لان الركوع هنا مستحق بجهة اخرى وجه لا ولنا ان النص ورد به قال الله تعالى
وخر راكعا اي ساجدا فيكون بينهما مشابهة ضرورة فينوب احدهما مناب الاخر وهذا قياس
ظاهر لا يحتاج فيه الى زيادة تامل لانا نقيس احد الركنين على الاخر فقد ايد النص
ولكن هذا من حيث الظاهر مجاز محض والحقيقة احق ووجه الاستحسان من حيث الظاهر
صحيح ولكن قوة الاثر للقياس مستتر ووجه الفساد في الاستحسان خفي بيانه انه ليس
المقصود من السجدة عند التلاوة عين السجدة ولهذا لا تكون السجدة الواحدة قربة مقصودة
بنفسها حتى لا يلزم بالنذر وانما المقصود اظهار التواضع عند هذه التلاوة مخالفة للمستكبرين
او موافقة فيما يفعله المقربون ومعنى التواضع يحصل بالركوع ولكن شرطه ان يكون بطريق هو
عبادة وهذا انما يوجد في الصلوة لان الركوع فيها عبادة كالسجود ولا يوجد خارج الصلوة بخلاف
القيام لانه ليس بتواضع في ذاته ولا يتادى به سجدة التلاوة وبخلاف سجود الصلوة لانه مقصود
بنفسه فلا يتادى بالركوع الذي هو ادنى منه في التواضع فصار الاثر الخفي وهو ما ذكرنا ان المقصود
قد حصل بالركوع مع الفساد الظاهر وهو انه مجاز اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو
ان الركوع خلاف السجود للفساد الباطن وهو انه لا يجوز عن السجود مع حصول المقصود وهذا
قسم عز وجوده اي قل اذ الشيء العزيز يكون قليلا واما القسم الاول فاكثر من ان يحصى واظهر من ان
يخفى وانما قال فخر الاسلام وانما الاستحسان عندنا احد القياسين لكنه سمي به اشارة الى انه
الوجه الاولى في العمل به وان العمل بالاخر جائز كما جاز العمل بالطرد وان كان الاثر اولى منه باعتبار
الاعم والاغلب وان احتمل ان يقع على العكس كما بينا الان ولهذا قال بعض مشايخنا ان الاستحسان
اذا كان اقوى تاثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى واذا كان القياس اقوى تاثيرا كان الاستحسان
استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح
تعديته لما مر ان حكم القياس التعدية فهذا القياس الخفي وان اختص باسم الاستحسان لمعنى
فلا يخرج من ان يكون قياسا شرعيا فيصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر يعني المستحسن بالاثر
او الاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس فلا يحتمل التعدية الا يرى ان الاختلاف في الثمن
قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا اي اذا اختلف البائع و
المشتري في مقدار الثمن والمبيع غير مقبوض كان القول قول المشتري مع يمينه لان البائع
يدعي عليه زيادة الثمن والمشتري ينكرها فيكون القول للمشتري مع يمينه لان اليمين في الشرع
في جانب المنكر والمشتري لا يدعي على البائع شيئا في الظاهر لان المبيع صار مملوكا له بالعقد
ولم يسلم الثمن حتى يجب على البائع تسليم المبيع وفي الاستحسان اي القياس الخفي يتحالفان
لان المشتري يدعي على البائع وجوب تسليم المبيع بتسليم الثمن الذي يدعيه والبائع ينكر
الوجوب عليه بذلك القدر فهذا انكار باطني لا يعرف الا بضرب تامل والاول يعرف ببديهة الحال

فاستحسنوا العمل بالانكار منهما جميعا وهذا حكم تعدى الى الوارثين اى اذا اختلف وارث البايع
ووارث المشترى فى الثمن قبل القبض يتحالفان كما اذا اختلف المورثان والاجارة اى اذا
اختلفا فى البدل قبل استيفاء المعقود عليه تحالفا وترادا العقد والنكاح اى اذا اختلفا
الزوجان فى المهر فادعى الزوج انه تزوجها بالف وقالت تزوجتنى بالفين ولم يكن لهما بينة
تحالفا وقيمة المبيع اى اذا استهلك المشترى فى يد البايع وكان المستهلك اجنبيا اذ لو استهلك
المشترى يصير قابضا به فلا يجوز التحالف ولو استهلكه البايع ينفسخ البيع فاما بعد
القبض اى قبض المبيع فلم يجب يمين البايع الا بالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا فخالفه القياس عند ابى حنيفة وابى يوسف
فلم يجز تعديته الى الوارث والى حال هلاك السلعة اى اذا كان الاختلاف بين الورثة بعد قبض
المبيع لا يجرى التحالف واذا كان بعد هلاك المبيع لا يجرى التحالف ايضا وان اختلفا
بدله قال شمس الائمة السرخسى فظن بعض المتاخرين من اصحابنا ان العمل بالاستحسان
اولى مع جواز العمل بالقياس فى موضع الاستحسان وشبه ذلك بالطرد مع الاثر فان العمل
بالموثر اولى وان كان العمل بالطرد جائزا كما حكينا عن فخر الاسلام قبل هذا باسطر قال
شمس الائمة هذا وهم عندى فان اللفظ المذكور فى الكتب الا انا تركنا هذا القياس والمتروك
لا يجوز العمل به فعلم بان الصحيح ترك القياس اصله فى الموضع الذى يوخذ بالاستحسان واليه
اشار القاضى فى التقويم وبعض مشايخنا وفقوا بين كلامى الشيخين فقالوا مراد فخر الاسلام
بقوله اشار الى ان الوجه الاولى العمل به انه مقدم على القياس عند وجودهما كما يقال الاخذ
بخبر الواحد اولى من الاخذ بالقياس وبقوله وان العمل بالاخر اى القياس جائز عند عدم
معارضة الاستحسان وبقوله كما جاز العمل بالطرد اى عند عدم العلة الموثرة فاما عند
وجود العلة الموثرة فلا يجوز العمل بالطرد دليله انه ذكر بعد هذا باسطر فسقط حكم القياس
بمعارضة الاستحسان لعدمه فى التقدير وقال ايضا بعد هذا فصار هذا باطنا تقدم ذلك
الظاهر فى مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه وعدم الحكم لعدم دليله لا يعد من باب الخصوص
ولو لم يحمل على هذا لوقع التناقض بين كلامى فخر الاسلام وشمس الائمة وللجهل بالمراد
طعن بعض الناس على علمائنا فى الكتب الا انا تركنا القياس واستحسنا حتى قال
الشافعى رحمه الله من استحسن فقد شرع وقالوا انه اثبات للحكم بمجرد الشهوة لان
اللفظ ينبئ عنه وكان معنى قولكم انا تركنا القياس واستحسنا انا تركنا العمل بالقياس
الذى هو حجة شرعية وعملنا بما ليس بحجة اتباعا للهوى والشهوة ولانكم ان اردتم ترك
القياس الذى هو حجة فالحجة الشرعية حق فماذا بعد الحق الا الضلال وان اردتم ترك
القياس الباطل شرعا فالباطل مما لا يسوغ ذكره على انكم ذكرتم فى كتبكم فى بعض المواضع

انا ناخذ بالقياس فكيف تجوزون الاخذ بالباطل ونحن نقول ان الاستحسان هو طلب
الاحسن للاتباع الذى هو مامور به فى قوله فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون
احسنه وعرضنا من هذه التسمية التمييز بين الحكم الاصلى الذى يدل عليه القياس الظاهر
وبين الحكم المايل عن ذلك السنن الظاهر بدليل اوجب الامالة فسمينا الاول قياسا والمايل
استحسانا واذا صح المراد على ما قلنا بطلت المشاحة فى العبارة وتبين انا لم نترك الحجة
بالهوى والشهوة وقد قال الشافعى فى المتعة استحسن ثلاثين درهما وفى الشفعة استحسن
ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلاثة ايام وفى المكاتب استحسن ان يترك عليه شى ذكره الامام
فى المحصول ومالك بن انس ذكر فى كتابه لفظ الاستحسان فى مواضع وقال الشافعى فى بعض كتبه
استحب كذا وما بين اللفظين فرق فان الاستحسان افصحهما واقواهما لان الاستحسان وجود
الشى حسنا وقوله استحب ينبئ عن الايثار وذا لا يقتضى كونه حسنا لا محالة بل يحتمل ان ما اثر
يكون قبيحا الا ترى الى قوله تعالى فى ذم الكفار ذلك بانهم استحبوا الحيوة الدنيا على الاخرة فظهر
التفاوت بينهما من حيث ان احدهما ينبئ عن حسن ذلك الشى والاخر لا كيف وقد ورد الشرع
بما ذكرنا فانه عليه السلام قال ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فصل وشرط
الاجتهاد ان يحوى علم الكتاب بمعانيه ووجوهه التى قلنا وعلم السنة بطرقها وان يعرف وجوه
القياس وحكمه الاصابة بغالب الراى حتى قلنا ان المجتهد يخطى ويصيب والحق فى موضع الخلاف
واحد بالاثر ابن مسعود فى المفوضة وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق فى موضع الخلاف متعدد
الكلام فى الاجتهاد فى تفسيره لغة وشريعة وشرطه وحكمه فالاجتهاد لغة بذل المجهود فى ادراك
المقصود وشريعة بذل الوسع والطاقة فى طلب الحكم الشرعى بطريقه وشرطه ان يحوى علم
الكتاب بمعانيه اى مع معانيه ووجوهه التى قلنا من العام والخاص الى اخره والعبارة والاشارة
الى اخر ما بينا وعلم السنة بطرقها يعنى طرق الاتصال بالنبى عليه السلام كما مر وسواء يكون بالتواتر
وبالاشتهار وبالاحاد ومتونها بان ينقل بلفظه وهو العزيمة او بمعناه وهو الرخصة وسائر انواع
كما مر ووجوه معانيها من كونه ظاهرا ومفسرا الى اخر ما مر وان يعرف وجوه القياس وشرايطه
كما مر وله يشترط معرفة جميع ما فى الكتاب بل ما يتعلق منه بالاحكام وهى مقدار خمسمائة اية وعلم
السنة على هذا اعنى يشترط ان يعرف الاحاديث التى يتعلق بها الاحكام وهى زائدة على الوف ولا يشترط
الحفظ فيهما من وراء ظهره بل يشترط ان يكون عالما بمواقعها بحيث يمكنه طلب الحادثة الواقعة
منها لوجود التجربة والممارسة له فى ذلك وله يشترط معرفة الفروع التى استخرجها المجتهدون بارائهم
وحكمه الاصابة بغالب الراى حتى قلنا ان المجتهد يخطى ويصيب وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب
وهو قول الاشعرى والقاضى ابى بكر والغزالى فالحاصل ان الحق فى موضع الخلاف واحد عندنا وعندهم
متعدد وهذا الخلاف فى الشرعيات لا فى العقليات الا على قول بعضهم وعند ابى الحسن العنبرى من المعتزلة

وحكمه الاصابة بغالب الراى

ولجاحظ كل مجتهد مصيب في العقليات ايضا بمعنى نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف وهذا
باطل لان المسلمين اجمعوا على ان نافي ملة الاسلام في النار اجتهد اولم ثم اختلف من قال بالحقوق
فقال بعضهم باستوائها وقال عامتهم بل واحد من الجملة احق وهو مروي عن الشافعي ثم المجتهد اذا اخطأ
كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله علم الهدى والمختار
انه مصيب ابتداء اي في حق العمل مخطئ انتهاء اي في اصابة المطلوب وهو مروي عن ابي حنيفة رضي الله
عنه فانه قال ليوسف بن خالد السمتي كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فتبين ان الذي اخطأ
ما عند الله مصيب في حق عمله والا يكون تناقضا احتج المصوبة بان المجتهد كلف الفتوى وما كلف
الفتوى الا بالحق فلولا انه يصيب الحق به لما توجه التكليف عليه باصابته لان الله تعالى لا يكلف
نفسا الا وسعها ولن يصيب كل مجتهد مصيبا للحق الا والحق حقوق وهذا كاستقبال القبلة فانه
شرط صحة الصلوة وهي جهة واحدة عند عدم الاشتباه وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة
حتى ان المتحرين اذا صلوا الى اربع جهات اجزاهم صلوتهم وجعلوا مصيبين وغير ممتنع ان تكون
للحق حقوقا في اناس مختلفين في بعضهم حظر وفي بعضهم اباحة اذ كان لا يلزم كل واحد منهم ما لزم
الاخر كما هو عند اختلاف الازمنة فانه ينسخ الاباحة بالحظر وينسخ الحظر بالاباحة وكما هو
في باب القبلة عند الاشتباه فان جهة قبلة كل فريق ما ادى اليه تحريه واجتهاده الا يرى انه يجوز
ارسال رسولين في وقت واحد الى قومين مختلفين واحدهما يامر قومه بتحريم شيء والاخر باباحته
مع ان كل واحد منهما حق عند الله تعالى فكذلك جاز ان يختلف مجتهدان ويلزم قوم كل واحد منهما
اتباع امامه لكينونة كل واحد منهما محقا ومن سوى بين الحقوق يقول ان دليل التعدد لا يقتضي
التفاوت فلا يثبت رجحان البعض على البعض بلا دليل مرجح ومن جعل الواحد احق يقول انا لو
سوينا بينها لبطلت مراتب الفقهاء ولساوى الباذل كل جهده في الطلب المبلي عذره بادنى طلب
وهذا لان الاصل ان يكون للحق واحد الا انا تركنا القول به ضرورة ان لا يصير المجتهد مكلفا بما
ليس في وسعه وهذه الضرورة ترتفع باثبات نفس الحقية لفتواه فبقي الواحد احق ليستقيم
المناظرة ودعوة كل واحد منهما صاحبه الى حجته مع الاقرار بان الحق مع كل واحد منهما اذ لا مناظرة
بين المسافر والمقيم في اعداد ركعات صلوتهما لثبوت الحقية على السواء وكذا لا مناظرة في وجوه
كفارة اليمين ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان اي الحكومة او الفتوى او القضية واذا اختص
سليمان بالفهم وهو اصابة للحق بالنظر الى الحق كان الاخر خطأ وما قضى داود عليه السلام كان رايا
اذ لو كان وحيا لما حل لسليمان عليه السلام مخالفته ثم تخصيص سليمان بفهم القضية يقتضي
ان تكون الاخر خطأ اذ لو كان ترك الافضل لما حل لسليمان عليه السلام الاعتراض عليه لان لا اثبات
على راي من هو اكبر منه يصح فكيف على الاب النبي وقصته ان الغنم رعت الحرث وافسدته ليلا بلا راع
فتحاكما الى داود عليه السلام فحكم بالغنم لاهل الحرث وقد استوت قيمتاهما اي قيمة الغنم كانت

كانت على قدر النقصان في الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا
ارفق بالفريقين فعزم عليه ليحكمن به فقال ارى ان يدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها
واولادها واصوافها والحرث الى رب الغنم حتى يصلح الحرث ويعود كهيئته يوم افسد ثم يترادان
فقال القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك وكان ذلك باجتهاد منهما وهذا في شريعتهم فاما
في شريعتنا فلا ضمان عندنا بالليل او بالنهار الا ان يكون مع البهيمة سائق او قائد وعند الشافعي
يجب الضمان بالليل وقال الجصاص انما ضمنوا لانهم ارسلوها وقال مجاهد كان هذا صلحا وما
فعله داود عليه السلام كان حكما والصلح خير وقوله عليه السلام في المجتهد ان اصاب فله اجران
وان اخطأ فله اجر وقول ابن مسعود رضي الله عنه في المفوضة وقد مات عنها زوجها قبل الدخول
بها ولم يسم لها مهرا اجتهد فيها برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمن ابن ام عبد وقوله
عليه السلام اذا حاصرتم حصنا فارادوكم اي اهل الحصن ان تنزلوهم على حكم الله تعالى فلا تنزلوهم
على حكم الله فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم وهذا دليل على احتمال الخطأ اذ الانزال يكون عن
اجتهاد ولو لم يحتمل الخطأ لكان الانزال بالجهة وجه صحا فيكون حكم الله تعالى ولا نهاهم
عنه علم انه يحتمل الخطأ ولان تعدد الحقوق ممتنع استدلالا بنفس الحكم وسببه اما السبب
فلان القياس وضع لتعدية الحكم من الاصل الى الفرع فالنص متحد لا يتعدى متعددا الا انه يصير
تغييرا حينئذ وقد بينا انه مبطل للقياس والنص بصيغته لا يحتمل التعدد الا يرى انا لو فرضنا
غير معلول لم يكن حكمه متعددا فلا يتعدد بالتعليل وفيه تغيير واما الحكم فلان اجتماع الحظر
والاباحة في شيء واحد والصوم والفطر والصحة والفساد مستحيل في ساعة واحدة ولا يصلح
المستحيل حكما شرعيا لان فيه نسبة التناقض الى الشرع الا يرى انه امتنع ذلك بالنصين فان
النصين اذا كان احدهما حاظرا والاخر مبيحا لم يجب العمل بهما بل وجب التوقف الى ان يظهر الرجحان
لاحدهما او التاريخ فان قلت التناقض انما يكون ان لو اجتمع الحظر والاباحة في محل واحد
في زمان واحد في حق شخص واحد بجهة واحدة ولا تناقض في الجمع بينهما في محل واحد في زمان
واحد في حق شخصين واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون المحل الواحد حلالا في حق احد المجتهدين
حراما في حق صاحبه كما كان عند اختلاف الرسل قلت القياس خلف عن النص والثابت بالنص
من الاحكام على العموم ولا يختص قوما دون قوم فكذا الثابت بالقياس يكون على العموم ويوجب كل
اجتهاد ما يؤدي اليه بلا تمييز بين عمرو وعمرو وانما جاز عند اختلاف الرسل لانه ثبت بالوحي المصلحة
في حق هذا القوم للحل وفي حق ذلك القوم للحرمة ولا تناقض عند تبدل المصلحة اما في المجتهدات
فلا تنصيص من الشارع والمصلحة متحدة في حقهما ظاهرا بآرائنا فالقول بالحل في حق احدهما و
بالحرمة في حق الاخر مع اتحاد المصلحة يكون تناقضا وصحة التكليف يحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد
واصابة ابتداء ولا يكلفهم اصابة الحق عند الله تعالى لما لم يكن عندهم دليل يوصلهم الى ذلك لكن

بكلفهم الاجتهاد لرجاء الاصابة فان اصابوا اجروا وان اخطاوا اعذروا وهذا كالامير اذا
ضل فرسه فامر غلمانه ان يطلبوه فخرج كل واحد منهم الطريق غير طريق صاحبه وله شك ان
الفرس يكون في جانب واحد وقد وجب على كل واحد منهم طلب الفرس ولكن لم يجب على كل واحد
منهم اصابة الفرس اذ ليس في وسعهم ذلك واذا وجد واحد منهم الفرس ولم يجد الاخرون فان الامير
يثيب كل واحد منهم على الاتمار بامره في طلبه وان زاد الواجد كرامة وقال ابو حنيفة رضي الله
عنه في الوارث اذا اقام البينة على انه وارثه ولم يشهدوا انا لا نعلم له وارثا غيره ان القاضي
يدفع المال اليه ولم ياخذ منه كفيلا وهذا اي اخذ الكفيل شيء احتاط به بعض القضاة وهو جور
سماه جورا وهو اجتهاد لانه في حق المطلوب اي الوارث مايل عن الحق لانه يؤخر حقه لامر
موهوم وهو ميل الجور ثم نقول ان ابا حنيفة لا يخلو اما ان كان مصيبا في هذا الاجتهاد او لا
فان كان مصيبا يلزم الخطاء في اجتهاد ذلك المجتهد وان كان مخطئا يلزم الخطاء في اجتهاده
وقال محمد في المتلاعنين ثلثا ثلثا لا اربعا اربعا اذا فرق القاضي بينهما نفذ الحكم وقد
اخطا السنة اي الحق والقضاء غير المجتهد فيه لا ينفذ فعلم انه انما نفذ لانه قضى بالاجتهاد
في موضع يسوغ فيه الاجتهاد فينفذ كما ينفذ في ساير المجتهدات اذا قضى وهذا لان تكرار
اللعان للتغليظ ومعنى التغليظ يحصل باكثر كلمات اللعان وقيام الاكثر مقام الكل اصل
في الشريعة ولهذا يقوم اكثر قطع الاوداج واكثر الطواف مقام الكل الا يرى انه لو فرق بينهما
بعد لعان الزوج قبل لعان المراة نفذ حكمه لكونه مجتهدا فيه فاولى ان ينفذ اذا اتى كل واحد
منهما باكثر كلمات اللعان واما مسئلة القبلة فان المذهب عندنا في ذلك ان المتحري يخطئ
ويصيب ايضا كغيره من المجتهدين الا يرى ان قوما اذا صلوا بجماعة وتحروا القبلة واختلفوا
يفسد صلوة من علم منهم حال امامه وهو مخالف لانه مخطئ للقبلة عنده ولو كان الكل صوابا
لما فسدت صلوته كالجماعة اذا صلوا في جوف الكعبة فانه لا يفسد صلوة من خالف امامه في
الجهة وان علم ذلك لان الكل مصيب ولما وجب التحري في تلك المسئلة فانا لا نسلم وجوب التحري
على ذلك التقدير فان قالوا لو لم يكن مصيبا لوجبت اعادة الصلوة بعد العلم بالخطاء قلنا
لانه لم يكلف اصابة عين الكعبة عند انطماس العلامات واندراس الامارات لان ذلك
ليس في وسعه وانما كلف طلبه على رجاء الاصابة وهذا لان الكعبة غير مقصودة بعينها حتى
لو سجد لها يكفر الا يرى ان الحكم ينتقل من عينها الى جهتها ومن جهتها الى ما يقع عنده
بالتحري والى اي وجه توجهت دابة الراكب في النافلة وانما المقصود وجه الله تعالى واليه
الاشارة في قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله واستقبال الكعبة ابتلاء فاذا حصل الابتلاء
بما في قلبه من رجاء الاصابة وحصل المقصود وهو طلب وجه الله سقطت اصابة عين الكعبة
الا يرى ان جواز الصلوة وفسادها من صفات العمل لانه يقال عمل فاسد وعمل جائز والمخطئ

١٦٢

مصيب في حق العمل وان كان مخطئا عند الله تعالى فثبت بهذا ان مسئلة القبلة ومسئلتنا سواء
وهذا عندنا وعند الشافعي كلف المتحري اصابة حقيقة الكعبة لان طريق الاصابة مما يوقف عليه
في الجملة لو تكلف المكلف الا انه عذر دونه بسبب الحرج فكان مبيحا له مسقطا اصلا فيظهر
الخطاء بيقينا لزمه الاعادة واحتج من جعله مخطئا ابتداء وانتهاء بما روينا من اطلاق الخطاء
في الحديث اذ الخطاء المطلق هو الخطاء ابتداء وانتهاء لان المطلق ينصرف الى الكامل وبقول
النبي عليه السلام في اسارى بدر حين نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب
عظيم ما نجا الا عمر فلو كان ذلك الاجتهاد صوابا في حق العمل لما استقام نزول العذاب على الصواب ولنا
قوله تعالى وكلا اي من داود وسليمان اتينا حكما وعلما اخبر بقوله ففهمناها سليمان ان سليمان
اصاب الحق دون داود ثم بين انهما اوتيا من الله تعالى حكما وعلما فلو لم يكن الاجتهاد صوابا لما
سماه حكما اي حكمة وقوله عليه السلام لعمرو بن العاص احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان
اخطات فلك حسنة والثواب لا يترتب على الخطاء فعلم انه كان مصيبا ابتداء لينال الثواب
به وقول ابن مسعود لمسروق والاسود كلاكما اصاب ولكن صنيع مسروق احب الي فيما سبقا من
ركعتي المغرب فقاما ليقضيا فصلى مسروق ركعة وجلس ثم ركعة وجلس كما وجب الان قال لاني
صليت ركعة مع الامام فيكون هذا ثاني الركعتين وصلى الاخر ركعتين ثم جلس قال لان المسبوق
يقضي ما فاته من الصلوة ولم يكن من الركعتين الفائتين قعدة فان قلت قول ابن مسعود
دليل للمصوبة قلت له يحتمل ذلك لانه يكون حينئذ متناقضا في كلامه وهذا لانه قال فيما
روينا وان اخطات فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان
ولان المجتهد ليس في وسعه اصابة ما عند الله تعالى فيعذر فيجب ان يكون مكلفا به وانما هو
مكلف بالاجتهاد على قصد اصابة الحق فاذا اجتهد على هذا القصد خرج عن عهدة التكليف
وجعل مصيبا في الاجتهاد فاستحق الاجر عليه حيث ادى ما عليه من التكليف وحرم الصواب
وزيادة الاجر اما بتقصير منه او حرمانا من الله تعالى ابتداء اذ الاصلح غير واجب على الله
تعالى واما قصة بدر فقد عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم براي ابي بكر فكيف يكون اجتهاد ابي بكر
خطا اذ لا بد ان يقع عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم صوابا اذا اقر عليه والله تعالى قد اقره
عليه ولو كان خطاء لما اقر عليه اذ التقرير على الخطاء خطاء الا ان هذا اي اخذ الفدا كما هو
راي ابي بكر كان رخصة والمراد بالاية لولا كتاب من الله سبق بهذه الرخصة لمسكم العذاب
بحكم العزيمة كما هو راي عمر وهو قتلهم وقال اهل التاويل لولا حكم من الله سبق انه لا يعذب
احدا على العمل بالاجتهاد وكان هذا اجتهادا منهم لانهم نظروا في ان استبقاهم ربما كان سببا
في اسلامهم وان فداهم يتقوى به على الجهاد وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام لمسكم فيما
اخذتم من فدا الاسرى عذاب عظيم ثم المجتهد اذا اخطا وكان ماجورا عند البعض يقول

وجعل مصيبا في الاجتهاد

عليه السلام وان اخطأ فله اجر واحد وعند البعض كان معذورا كالنايم لا يأثم
بترك الصلوة ولكن لا ينال ثواب المصلين وعند البعض كان موزورا والصواب ان
طريق الاصابة ان كان بينا عوتب له في التقصير من قبله وان كان خفيا اجر عليه بالحديث
والخطأ انما جاء لخفاء الدليل لا لتقصير منه ولا يضلل بحال بخلاف الاجتهاد في صفات
الله تعالى فان المخطئ فيها يضلل ويبدع وانما نسب القول بتعدد الحقوق الى المعتزلة لان
الاصلح هو تصويب كل مجتهد وهم قايلون بوجوب الاصلح وفيه لحاق الولي بالنبي ان
في اصابة الحق وهو عين مذهبهم فان من مذهبهم ان لا يجوز ان يفعل الله تعالى في حق نبي
من الاكرام ما لم يفعله في حق غيره الا انهم ضبطوا ذلك باختيارهم والمختار ان يقال ان المجتهد
يخطئ ويصيب على تحقيق المراد به اي بهذا القول اي يراد به انه يصيب الحق ويخطئ الحق
اذ المصوبة يؤولون الخطأ الوارد في الحديث على ترك الاحق والصواب على اصابة الاحق فلو لم يقل
على تحقيق المراد به لظن ظان ان المراد به هذا ويتصل بهذا الاصل اجتهاد غير النبي عليه السلام
في زمن النبي عليه السلام قال بعض العلما لا يجوز لاحد ان يجتهد في عصر النبي عليه السلام لان
المصير اليه للضرورة ولا ضرورة في عصر النبي عليه السلام لامكان الرجوع اليه والجمهور على انه
يجوز لمن بعد عن النبي عليه السلام استدلالا بحديث معاذ والاولى ان لا يجوز لمن كان بحضرة
النبي عليه السلام قبل الاذن منه صريحا واجتهاد النبي عليه السلام قد مر قبل فصل القياس
فصل ولهذا قلنا انه لا يجوز تخصيص العلة لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد خلافا للبعض
اعلم ان تخصيص العلة يجوز عند مشايخ العراق من اصحابنا كالكرخي والجصاص وغيرهما والقاضي
الامام ابي زيد من مشايخ ما وراء النهر وهو قول المعتزلة وعلى قول مشايخ سمرقند وهو قول
الشيخ الامام ابي منصور الماتريدي وشمس الايمة السرخسي وفخر الاسلام وهو ظاهر قول الشافعي
لا يجوز وهذا الخلاف في العلة المستنبطة فاما في العلة المنصوصة فقد اختلف هولاء منهم من
جوز ومنهم من لم يجوز وذلك اي تخصيص العلة ان يقول كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب
فيها لمانع فصار مخصوصا من العلة بهذا الدليل اي المانع فحاصل التخصيص ان يقول
المعلل اذا ورد عليه فصل يكون الجواب فيه بخلاف ما يروم اثباته بعلته موجب علتي كذا الا انه
ظهر ثم مانع فصار مخصوصا باعتبار ذلك المانع بمنزلة العام يخص منه بعض ما تناوله ٥
بالدليل المخصص ولما قال منكروا التخصيص ان العلل القياسية لا تقبل التخصيص وسموا
الخصوص نقضا قال مجوزوه هذا غلط منهم لغة لان النقض ابطال فعل قد سبق على سبيل
المضادة كنقض البنيان ونقض كل مؤلف ونقض العهد والخصوص بيان ان المخصوص
لم يكن داخلا في العموم فانى يكون نقضا الا ترى ان ضد الخصوص العموم وضد النقض البنا و
التاليف وبضدها تتبين الاشيا وشرعية لان التناقض غير جايز على الكتاب والسنة

والخصوص جايز اجماعا لان القايسين اجمعوا ان من الاحكام ما ثبت بالنص او الاجماع او الضرورة
بخلاف القياس فخصت بها عن موجب القياس اذ لولاها لكان الحكم بالقياس بخلافه في ذلك وفقهها لان
المعلل متى ذكر وصفا صالحا وادعى انه علة فاذا وجد ذلك الوصف ولا حكم له احتمل ان يكون العدم لفساد
علته فيثبت التناقض واحتمل ان يكون العدم لمانع منع ثبوت الحكم مع الصحة فوجب ان يقبل بيانه ان ابرز
مانعا صالحا والا فقد ثبت التناقض كما لو قال البيع موجب للملك في المبيع فيورد عليه البيع بالخيار فيقول
امتنع ثبوت الملك ثم لمانع وهو الخيار ولوجود هذا الاحتمال لا يقبل مجرد قوله حتى يدلل لاحتمال
ان يكون عدم الحكم لفساد العلة لا لمانع وهذا لان دعواه ان هذا الوصف علة قول بالراي ويحتمل
الغلط فما لم يبين المانع لا ينتفي عنه معنى الفساد بخلاف الخصوص في النصوص لانها لا تحتمل الغلط
فلم يبق لعدم الحكم مع وجود النص الا الخصوص الذي يليق بكلام الشرع فلم يحتج الى اثباته بدليل
لتعيين جهة الخصوص ثم بالاجماع واحتجوا على جوازه بان العلة فرع النص والفرع لا يخالف الاصل
وقد جاز تخصيص النص العام اجماعا فكذا يجوز تخصيص العلة والا يلزم مخالفة الفرع لاصله
ولان كل واحد منهما امارة على حكم الله تعالى وكما ان النص العام يوجب الحكم في كل مسمى يتناوله فكذا المعنى
يوجب الحكم في كل موضع يوجد فيه فلما جاز قيام الدليل على ان المخصوص غير مراد مع ان النص العام تناوله
جاز ان يقوم الدليل على ان الحكم غير ثابت في الموضع المخصوص لوجود المانع مع وجود المعنى فيه والعجب
من القاضي الامام ابي زيد انه قال فيما تقدم ان دلالة النص لا تحتمل الخصوص لانها تم بحسب عموم العلة
والعلة بعدما ثبتت علة لم تحتمل الخصوص والتوفيق بين كلاميه صعب واحتج المنكرون بان جوازه
يؤدي الى نسبة التناقض الى الشرع والتناقض امارة الجهل فلا يليق به بيانه ان من قال ان المؤثر في
استدعا الحكم هذا الوصف فقد قال بان الشرع جعله دليلا وامارة على الحكم اينما وجد حتى يمكنه
التعدية فاذا وجد ذلك الوصف ولا حكم له تبين انه لم يكن امارة ودليلا على الحكم شرعا كانه قال هو دليل
وامارة على الحكم شرعا وليس بدليل ولا امارة وهذا تناقض فان قال الشرع جعله امارة ودليلا في
بعض المواضع دون البعض قلنا الدليل على ان الشرع جعله امارة التاثير والتاثير قايم في الموضع
الذي خص فاخراجه من ان يكون دليلا وامارة مع قيام ما جعله الشرع امارة ودليلا تناقض بين
بخلاف النص العام لان بالتخصيص تبين ان المخصوص غير مراد بالعام وقيل هذه المسئلة
بنا على ان المعاني هل لها عموم ام لا فعندهم للمعاني عموم فجاز تخصيص العلة لعمومها وعندنا لا عموم
للمعاني لان المعنى واحد وانما تعدد بمحاله فلا يقبل التخصيص ولان دليل الخصوص يشبه الناسخ
بصيغته لان كل واحد منهما يستقل بنفسه ويشبه الاستثنا بحكمه لان كل واحد منهما يبين ان ذلك
القدر لم يدخل في الجملة واذا كان كذلك وقع التعارض بين النص العام والنص المخصص في القدر
المخصوص فلم يترجح احدهما بصاحبه لعدم توهم الفساد فيهما ولكن النص العام يلحقه ضرب من
الوهن بان اريد به بعضه مع بقايه حجة وان الالفاظ مما يجري فيه الاستعمال دون المعاني ولا

ولا سبيل اليهما في العلل اما النسخ فلانه لا يجري في العلل لما مر وكذا الاستثناء لانه تصرف في اللفظ
فيليق بالعبارات ليتبين به ان الكلام عبارة عما وراء المستثنى ولما بطل التخصيص في هذين الشيئين
فسد القول بتخصيص العلل لخروجه عنهما على انه يؤدي الى تصويب كل مجتهد ويوجب عصمة الاجتهاد
عن الخطاء والمناقضة كالنص وفي ذلك قول بالاصلح اذ الاصلح في حق المجتهد ان يكون مصيبا ولما كان
كل مجتهد مصيبا عندهم صار اجتهاده كالنص فيقبل علته التخصيص كالنص ولما جاز الخطاء
على المجتهد عندنا جاز ان يكون علته منقوضة ولا تقبل الخصوص لكن الحكم قد يمتنع بزيادة وصف
او نقصانه وهو الذي يسمونه مانعا مخصصا وبهذه الزيادة او النقصان يتغير العلة لا محالة فيصير
ما هو علة الحكم معدوما حكما وعدم الحكم لعدم العلة لا يكون تخصيصا للعلة فالحاصل انهم يسمون
هذا المغير مانعا مخصصا فينسبون عدم الحكم مع قيام العلة الى المانع وذلك تخصيص كدليل
الخصوص في بعض ما تناوله العام مع قيام دليل العموم وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة لوجود
المغير وهو الزيادة او النقصان والعدم بالعدم ليس من الخصوص في شيء وقولهم ان المعدول عن القياس
بنوع استحسان مخصوص من القياس بالاجماع قلنا الطريق في الاستحسان هذا وهو ان القياس
ان ترك باستحسان ثبت بالنص فقد عدم حكم العلة لعدمها لا مع قيامها بدليل الخصوص لان
العلة لم تجعل علة في مقابلة النص بخلاف النصين اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فان الخاص
يكون مخصصا للعام في ذلك القدر لان احدهما لا يفسد بصاحبه لانه لا يتوهم الفساد في احدهما فيكون
مخصصا للقدر الذي تناوله من العام مع بقاء العام حجة فيما وراء ذلك واما العلة وان كانت مؤثرة
ففيها احتمال الخطاء والفساد وهي تحتمل الاعدام حكما فاذا وجد ما يعتبر بها جعلت معدومة حكما
في ذلك الموضع فيكون عدم الحكم لعدم العلة فلا يكون تخصيصا ولا تناقضا وكذلك اذا ثبت بالاجماع
لان الاجماع مثل الكتاب والسنة فكان اقوى من العلة والضعيف في مقابلة القوي معدوم حكما
او بالضرورة فان موضع الضرورة مجمع عليه او منصوص عليه او بالقياس الخفي لما بينا ان الضعيف
في معارضة القوي معدوم حكما وبيان ذلك في الصائم الناسي اذا اكل فان علته انه يفسد الصوم
لفوات ركنه اي ركن الصوم والعبادة لا تتادى بدون ركنها ويلزم عليه الناسي فمن اجاز الخصوص
اي من جوز تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل ثم لمانع وهو الاثر اي قوله عليه
السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فكان مخصوصا من هذه العلة بهذا الطريق
مع بقاء العلة قلنا امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب
الشرع حيث قال فانما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه معنى الجناية وصار اكله كلا اكل حكما
وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه والنائم ليس في معناه لان الفعل الذي يفوت به
ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فبقي معتبرا فيفوت به ركن الصوم بخلافه فيما اذا كان مضافا
الى من له الحق وكذلك نقول في الغصب انه لما صار سبب ملك البدل اي ضمان الغصب وجب ان يكون

سبب ملك البدل اي المغصوب تحقيقا للعدل ويلزم على هذا المدبر فانه يتقرر الملك في قيمته
للمغصوب منه ولا يثبت الملك في المدبر للغاصب فمن جوز تخصيص العلة يقول امتنع حكم
هذه العلة في المدبر مع وجود العلة الموجبة لمانع وهو انه غير محتمل للنقل من ملك الى ملك ونحن
نقول ان الحكم عدم في المدبر لعدم العلة الموجبة للملك وهو كون الغصب سببا لملك بدل العين
المغصوبة وهذا لان ضمان المدبر ليس ببدل عن العين المغصوبة ولكنه بدل عن اليد الفائتة لان شرط
كون القيمة بدلا عن العين ان تكون العين محلا للنقل وذا غير موجود في المدبر فالذي جعله غيرهم
دليل الخصوص جعلناه دليل العدم وهذا اصل هذا الفصل وانما يلزم الخصوص على العلل الطردية
لانها قائمة بصيغتها والخصوص يرد على العبارات دون المعاني الخالصة وهذا لانهم جعلوا نفس
الوصف حجة بدون الاثر الذي هو معناه فيكون موجبا بصيغته كالنص فاذا وجد الوصف ولا حكم
معه يكون مخصوصا كالنص ونحن جعلنا المعنى المؤثر علة فلا يحتمل ان يكون موجودا بدون ان يكون
علة فلا يقبل التخصيص وكذلك نقول في الزنا انه حرث للولد فاقيم مقامه في ايجاب حرمة المصاهرة
لان ثبوت الحرمة في الاصل باعتبار الولد الذي يتخلق من الماءين لثبوت شبهة البعضية بواسطة الولد
فيصير بواسطة الولد امهاتها وبناتها كامهاته وبناته واباؤه وابناؤه كابائها وابنائها والشبهة
تعمل عمل الحقيقة في ايجاب الحرمة وهذا المعنى لا يختلف بالملك وعدمه لان سبب البعضية حسي وانما
لم تكن هذه البعضية موجبة حرمة المحل لان شبهة البعضية تعمل عمل حقيقة البعضية وانها
توجب الحرمة في غير موضع الضرورة لا في موضعها فان حوا خلقت من آدم فكانت بعضه حقيقة وهي
حلال له فكذلك شبهة البعضية انما توجب الحرمة في غير موضع الضرورة وفي الموطوءة ضرورة ويلزم على
هذا ان الحرمة لم تتعد الى الاخوات والعمات والخالات فمن جوز تخصيص العلة قال امتنع ثبوت
الحكم مع قيام العلة في هذه المواضع بالنص وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم او الاجماع ونحن
نقول ان العلل صارت عللا شرعا لا بذواتها وهي لم تجعل علة عند معارضة النص وفي تحريم الاخوات
وكذا وكذا معارضة لان حكم النص حرمة اخوات الزوجة والعمات والخالات موقتة لقوله تعالى وان
تجمعوا بين الاختين وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة اخيها ولا
على ابنة اختها وتزوج النبي عليه السلام ابنتيه من عثمان فثبت الجواز في غير هذه الحالة بقوله
تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ولو تعدت الحرمة اليهن يلزم تغيير النص ولا يجوز تبديل النصوص
بالتعليل فكان عدم الحكم في هذه المواضع لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة وبنى على هذا تقسيم
الموانع وهي خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال
فلم ينعقد العلة لعدم المحل ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير فان اضافة البيع الى مال
الغير يمنع تمام العلة في حق المالك لعدم ولاية العاقد عليه وان انعقد تاما في حقه ولهذا لو اجاز
المالك جاز ولو ابطله بطل فعلم انه منعقد غير تام في حقه ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط

فان الخيار اذا كان للبايع منع ثبوت الملك في المبيع للمشتري وما يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية
حتى لا يتم الصفقة بالقبض معه ولهذا لو اشترى شيئين اخر عليه بطل ولم يره فقبضه وحدث
ثبوت منه عيب فليس له ان يرد شيئا منه بخيار الرؤية لانه عجز عن رد ما بقيت في يده فلو رد
شيئا من الباقي لتفرقت الصفقة على البايع قبل التمام وانه لا يجوز كذا في المحيط وما يمنع
لزوم الحكم كخيار العيب ولهذا لا يتمكن من الفسخ بعد القبض بدون الرضا او القضاء بخلاف خيار
الرؤية فانه ينفرد بالرد ثم بلا قضاء وله رضا فالصفقة تتم مع خيار العيب بعد القبض وان
كانت لا تتم قبله لكن البيع على شرف الانفساخ فكونه مانعا من لزوم الحكم وفي الحسيات الرامي اذا
انقطع وتر او انكسر فوق سهم لم ينعقد علة لان العلة هي الرمي المتصل بالمحل ولم يوجد منه
شيء واذا كان بينه وبين مقصده حايط منع تمام العلة لان الفعل انعقد رميا لكن الرمي انما
يكون علة اذا اصاب الرمي وهذا المانع منع تمام العلة حيث لم يصل الى المحل واذا اصابه فردفه
بترس عليه او درع منع ابتداء الحكم لان العلة قد تمت فكان من حكمه الجرح الذي هو قتل وهذا المانع
منع ابتداء الحكم بخلاف الحايط لانه منع الوصول الى المحل اما الترس او الدرع فلا يمنع الوصول
اليه واذا اصابه فجرحه ثم اندمل بالمداواة منع تمام الحكم لان حكم الجرح انما تم اذا سرى الالم
الى الموت فبانقطاع السراية يكون مانعا تمام حكم العلة واذا صار به صاحب فراش ثم تطاول
حتى امن من الموت منع لزوم الحكم ولهذا كان بمنزلة الصحيح في تصرفاته اذ لا يتوقع منه الهلاك
غالبا فصل في الدفع ثم العلل نوعان طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضرب من الدفع اما الطردية
فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله وانما قدم على غيره
لانه يرفع الخلاف فهو احق بالتقديم وهذا لان المصير الى المنازعة عند عدم امكان الموافقة
لا مع امكانها والقول بموجب العلة يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علته
في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى موثر ضرورة وذلك كقولهم في صوم رمضان انه صوم
فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنقول عندنا ايضا لا يصح الا بالتعيين وانما يجوز باطلاق
النية على انه تعيين لا على ان التعيين عنه موضوع وقد مر تقريره في اوايل الكتاب ولان هذا
الوصف يوجب التعيين ولكنه لا يمنع وجود ما يعينه وقد حصل التعيين من الشارع حيث لم
يشرع في هذا اليوم صوما اخر غير صوم رمضان فيكون هو متعينا بتعيين الشرع فيصاب
باطلاق النية كالمتوحد في الدار وكقولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل
الوجه فنقول عندنا يسن تثليثه لان قدر الفرض مقدر بالربع عندنا وباقل منه عندكم ويسن
الاستيعاب بالاجماع وفيه تثليث قدر المفروض من المسح لان الباقي بعد الفرض يكون مثلي قدر
المفروض وزيادة فكان تثليثا ولكن في امكنة وليس مقتضى التثليث اتحاد المحل فان من دخل
ثلاث دور او دخل دارا واحدة ثلاث دخلات يقول دخلت ثلاث دخلات فان غير الجاني

وقالوا وجب ان يسن تكراره قلنا لا نسلم هذا الحكم في الاصل لان التكرار في الاصل وهو
الغسل غير مسنون وانما المسنون تكميله وهو الاصل في الاركان اذ السنن شرعت مكملات
للفرايض وتكميله باطالته في محله ان امكن كاطالة القراءة والقيام والركوع والسجود
الا ان الفرض لما استوعب محله ضرنا الى التكرار خلفا عن الاصل وهو التكميل في الاطالة
وفي مسح الراس الاصل متعذر عليه لاتساع محله فبطل الخلف فظهر بهذا فقه المسألة
وهو ان لا اثر للركنية في التكرار كما في اركان الصلوة والتكميل ليس باثر للركنية لا محالة بل يجوز
ان يكون اثر الغير الركن كالمضمضة والاستنشاق الا يرى ان مسح الراس يشارك مسح الخف
في ان الاستيعاب الى الاصل السنة وان لم يكن مسح الخف ركنا بل شرع رخصة وهذا لان
ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وينتفي بانتفائه ويجوز الوضوء بدون مسح الخف فعلم انه ليس بركن
فاما غسل القدمين فركن لانه لا تصور للوضوء بدونه اما اصلا او خلفا فعرفنا ان اوصاف الوضوء
اركانها وسننها ورخصها سواء في الاكمال ولا عبرة للركنية فيه فاما اثر المسح في التخفيف فلازم
لانه لم يوضع لتنقية المحل بل المتعلق به طهر حكمي فكان تكميله باطالته لا بالتكرار فان التكميل بالتكرار
ربما يلحقه بالمحظور وهو الغسل فكيف يصلح تكميلا واما الغسل فموضوع للتنقية واكمال التنقية في
تكراره ليزداد المحل طهارة كما في غسل النجاسة العينية عن البدن او الثوب فكان التكرار فيه
تكميله ولم يكن محظورا فقد ادى القول بموجب العلة الى الممانعة اي المنع سنية التكرار في الاصل
وهذا كله بنا على ان فرض المسح يتادى ببعض الراس لا محالة وهم لا يسلمون ذلك بل الفرض عندهم
يتادى بالكل لكنه رخص في الحط الى ادنى المقادير وذلك كالقراءة عندكم فانها فرض وان طالت وان
كان الفرض يتادى بثلاث ايات او اية قصيرة والجواب عنه ان هذا خلاف الكتاب لانا بينا في
حروف المعاني ان الاستيعاب غير مراد بقوله وامسحوا برؤسكم لان الباء دخلت في محل المسح بل البعض
مراد بالنص وهو اصل له رخصة فكان استيعابه تكميلا للفرض والفضل على نصاب التكميل بدعة بالاجماع
كالفضل على ثلاث مرات في الغسل والفضل على الاستيعاب في مسح الخف فكذا هنا وكقولهم باثر نفل
ثم لا يمضي في فاسدها فلا يلزمه القضاء بالافساد كالوضوء فنقول عندنا لا يجب القضاء بالافساد
ولهذا لا يجب اذا فسد له باختيار بان وجد المتيمم في النفل ماء فانما يجب بالشروع لان النفل يصير
مضمونا عليه بالشروع لما عرف وفوات المضمون يوجب المثل فان قالوا وجب ان لا يلزمه القضاء
بالشروع وله باله فساد قياسا على الوضوء قلنا لا يجب القضاء بالافساد ولا بالشروع في عبادة لا يمضي
في فاسدها بل بالشروع في عبادة باشره بالنذر وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذي قاله لا يمنع اللزوم
باعتبار الوصف الذي قلنا كالوضوء فانه يلتزم بالنذر فلا جرم لا يلتزم بالشروع وهذا كلام
حسن لان الموجود يجوز ان يكون حسنا بالنظر الى بعض صفاته رديا بالنظر الى بعض صفاته فيجوز ان يكون
القربة مضمونة باعتبار وصف غير مضمونة باعتبار وصف اخر وكقولهم العبد مال فلا يتقدر

بدله بقتله كالنفس فنقول له تقرر بدله باعتبار هذا الوصف بل بوصف الآدمية اذ العبد مشتمل
عليهما لانه مكلف بالعبادات واهل للعبادات كالاحرار وباع في الاسواق كما تباع البهايم وكقولهم
في اسلام المروي في المروي اسلم مزروعا في مزروع فيجوز كاسلام المروي في المروي فنقول من حيث انه
اسلم مزروعا في مزروع يجوز العقد ولكن هذا الوصف لا يمنع فساد العقد بدليل آخر الا يرى انهما
لو شرطا شرطا فاسدا او لم يكن راس المال مقبوضا في المجلس كان فاسدا مع انه اسلم مزروعا
في مزروع فاذا جاز ان يفسد هذا العقد مع وجود هذا الوصف باعتبار معنى آخر فكذا عندنا
يفسد باعتبار الجنسية وكقولهم في المختلعة انها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقضية
العدة نقول بموجبه لان الطلاق انه يلحقها باعتبار انها منقطعة النكاح بل باعتبار انها معتدة
عن نكاح صحيح فالعدة اثر النكاح فالحق به بخلاف ما اذا كانت معتدة عن نكاح فاسد فانه
لا يقع الطلاق وكقولهم في اعتاق الرقبة الكافرة عن كفارة اليمين او الظهار تحرير فتكفي فيه
يتادى بالرقبة الكافرة ككفارة القتل فنقول بهذا الوصف يجب الايمان عندنا لكن قيام الموجب
لا يمنع معارضة ما يسقط وهو اطلاق نص صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق فانه قال فتحرير رقبة
او تحرير رقبة كالدين يسقط بالابراء وان كان الموجب لوجوب الدين في الذمة وهو البيع او الاجارة
او نحوهما موجودا فيضطر الى الرجوع الى بيان ان المطلق هل يحمل على المقيد ام لا وكقولهم في السرقة
انها اخذ مال الغير بلا دين اي بلا اعتقاد انه حلال فيوجب الضمان كالغصب بخلاف الباغي اذا
اخذ مال العادل او العادل اذا اخذ مال الباغي فانه لا يجب الضمان لانه اخذه تدينا انا نقول انها
موجبة للضمان لكن القطع ينفيه كما ينفيه الابراء فكما ان الابراء مسقط للدين مع قيام الموجب
للدين فكذا هذا الضمان يسقط عندنا باستيفاء الحد وهو القطع فيضطر الى بيان ان القطع
هل ينفي الضمان ام لا وقد استوفينا الكلام فيه في اوايل الكتاب والممانعة وهي اما ان تكون في نفس
الوصف او في صلاحيته للحكم مع وجوده او في نفس الحكم او في نسبته الى الوصف فهي اربعة اوجه
اما الاول فكقولهم في كفارة الافطار بالاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل
والشرب كالرجم لانا لا نسلم ان الكفارة تتعلق بالجماع وانما تتعلق بالافطار على وجه تكون جناية
متكاملة وكقولهم في بيع التفاحة بالتفاحة انه باع مطعوما بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع صبرة حنطة
بصبرة حنطة لانا نقول ما تعنون بقولكم مجازفة اتريدون مجازفة ذات او وصف فلا بد من القول
بمجازفة الذات لان المجازفة في الوصف في هذه الاموال عفو لان جيدها ورديها سواء ثم نقول
اتعنون مجازفة ذات من حيث صورته التي بها عرفت تفاحة ام من حيث المعيار الذي وضع لبيان
القدر فلا بد من القول بالمجازفة من حيث المعيار فان بيع قفيز حنطة بقفيز حنطة جايز مع
وجود المجازفة صورة لجواز ان تكون حبات الحنطة في احدهما اكثر من الآخر فثبت ان الحرمة متعلقة
بالمجازفة كيلا لا بمجازفة مطلقة واذا فسروا المجازفة كيلا لم يجدوها في التفاح لان المجازفة

كيلا انما له كيل فيه يتحقق فان قالوا لا حاجة لنا الى هذا لم نسلم لهم ان المجازفة المطلقة محرمة
فيضطرون الى اثبات ان الطعم علة الحرمة البيع بشرط الجنس وقد وجدت والمساواة مخلص
عن الحرمة ولم يوجد وهذا معنى قول الشيخ الامام ابي منصور رح ان الكيل الذي يظهر به الجواز
لا يعدم الا الفضل على المعيار يعني ان الكيل الذي يظهر به الجواز عند وجوده لا اثر له سوى ان يبين
ان لا فضل على المعيار وهو اعدام المجازفة فلا يبالي بفوت الكيل لانه لا اثر له لكنه مخلص عن
الحرمة فاذا لم يوجد المخلص يحرم باعتبار العلة وعندنا الجواز اصل في هذه الاموال كما في
ساير الاموال والحرمة باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل على المعيار فاذا لا يتحقق له فيما
يتحقق فيه المساواة بالمعيار ولا يتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار وهذا في الحاصل
منع للوصف الذي جعله علة فانه جعل بيع المطعوم بالمطعوم مجازفة علة لحرمة البيع فنقول
لا نسلم بانه مجازفة لان المجازفة نوعان في الذات وفي الوصف فالتي في الوصف غير مرادة بالاجماع
والتي في الذات لا توجد لانها مجازفة في المعيار والتفاحة لا يدخل تحت المعيار فلا يتحقق المجازفة
في المعيار فيها الحال وكقولهم في الثيب الصغيرة انها ثيب ترجى مشورتها فلا ينكحها الا ابوها
كالثيب البالغة لانا نقول ترجى مشورتها براي قايم في الحال ام براي سيحدث في المآل فان قال
براي قايم لم يجد في الفرع لانه ليس لها راي قايم في الحال لا في المنع ولا في الاطلاق وان قال براي
سيحدث لم يوجد في الاصل لان المانع في البالغة الراي القايم لا ما سيحدث فان قال لا حاجة
لي الى هذا التفصيل بل نقول يشترط رايها بلا تفصيل فنقول بموجب علته عندنا لا ينكح
الا برايها لان راي الولي رايها فان قال رايها كان اسقط بالمجنونة لان المجنونة تزوج في الحال
ورايها غير مايوس عنه لان الجنون يحتمل الزوال ويتبين به فقه المسئلة وهو ان القاطع لولاية
الغير راي قايم له او راي سيحدث فالراي المعدوم له يجوز ان يكون شرطا مانعا لثبوت الولاية ابتدا
بان وصلت الولاية الى الجد بموت الاب او دليلا قاطعا للولاية بان كان حيا وهذا لان ولاية
الاب كانت ثابتة عليها قبل الثيابة فلا يصلح عدم رايها دليلا قاطعا لولايته عليها اذ الراي
هو القاطع فلم يجز ان يتعجل القطع على الراي اذ الحكم لا يسبق العلة ولان رايا سيحدث لو
قطع الولاية او منعها لما ثبت الولاية على صبي وصبية اصلا هذا الذي ذكرنا ممانعة في الوصف
لكنه في الفرع لا في الاصل فان ذلك مسلم وهذا لان تعلق الرجم بالجماع مسلم اما تعلق الفطر
بالجماع فغير مسلم وكذا في بيع صبرة حنطة بصبرة حنطة مجازفة مسلم اما بيع التفاحة
بالتفاحة مجازفة فحرمتها غير مسلمة وكذا عدم الجواز بدون مشورة الثيب البالغة مسلم وفي
الثيب الصغيرة غير مسلم اما في الاصل فكقولهم في مسح الراس انه طهارة مسح فيسن فيه
التثليث كالاستنجاء بالاحجار فنقول له نسلم هذا الوصف في الاصل فان الاستنجاء ازالة

النجاسة الحقيقية وليس بطهارة مسح ولهذا كان الغسل بالماء افضل فيضطر الى الرجوع
الى الفقه المسئلة وهو بيان ما يتعلق به التكرار وهو الغسل وما يتعلق به التخفيف وهو المسح
فالمسح والغسل في طرفي نقيض اذ المسح دال على التخفيف بخلاف الغسل والتكرار فيه تحقق
غرض وهو التنقية وفي المسح نقيض له لانه لم يبق مسحا او يلحقه بالمحظور واما الثاني فهو ان
نقول لم قلتم ان هذا الوصف صالح لاثبات هذا الحكم وهذا لان الوصف انما يصير علة بالتاثير
فما لم يتبين التاثير له يصير حجة وله يثبت به الحكم الذي ادعاه كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص
بواسطة السراية فاذا اقام بينة انه جرح وليه لا يقضى له بالقصاص ما لم يقم البينة ان الجرح
سرى الى النفس فان قال اني اردت اثبات مذهبي وعندي الطرد حجة بدون التاثير فلا احتاج الى
التاثير فنقول المقام مقام المحاجة فلا يصح لك الاحتجاج الا بما هو حجة عند الخصم الا ترى ان الكافر
اذا اقام شاهدين كافرين على مسلم لا تقبل وان كانت هذه الشهادة حجة عند المدعي لكن لما لم تكن
حجة عند الخصم لم تقبل كذا هنا واما الثالث فكقولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كغسل الوجه لانا لا نسلم هذا الحكم في الاصل فان المسنون هناك عندنا ليس التثليث
بل الاكمال بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه لان الاكمال صفة الاصل فلا يثبت الا بما
هو من جنس الاصل كما في اركان الصلوة فان اكمال القراءة بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه
وهو تلاوة القران وكذا الركوع والسجود ولما استوعب الفرض كل المحل لم يمكن اكمال فعل الغسل
في ذلك المحل الا بالتكرار وكان التكرار لضرورة ضيق المحل له لكونه ركنا وقد امكن الاكمال في المسح بغير
تكرار اذ الاستيعاب ليس بفرض وبالزيادة على القدر المفروض الى تمام الاستيعاب يحصل الاكمال
ولان المشروع في الاصل اي غسل الوجه اطالة لا تكرار كما في اركان الصلوة وانما صير الى التكرار
لضرورة ضيق المحل ولا ضرورة هنا فالاول لبيان الحكم وهو ان المشروع التكميل والثاني لبيان سبب
التكميل في الاصل وهو الاطالة لا التكرار وكقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين
النية كصوم القضاء فانا نقول يشترط تعيين النية بعد تعينه ام قبل تعينه فان قال بعده لم نجد
في الاصل اي صوم القضاء فصحت الممانعة وان قال قبل التعيين لم نجده في صوم رمضان لانه
متعين لعدم شرعية غيره فيه فصحت الممانعة ايضا فان قال لا حاجة لي الى هذا قلنا عندنا لا يصح
الا بالتعيين غير ان اطلاقه تعيين لما مر غير مرة وكقولهم في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع
مطعوم بجنسه مجازفة فيحرم كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة لانا نقول التحقق حرمة مطلقة
ام حرمة تزول بالمساواة كيلا فان قالوا حرمة مطلقة لم نجدها في الاصل لان الحرمة في الاصل
تزول بالمساواة كيلا وان قالوا حرمة تزول بالمساواة لم نجدها في الفرع لانه ليس للتفاحة
بالتفاحة حال مساواة يجوز البيع معها عند الخصم وهذا لان ماله يدخل تحت المعيار له يتصور فيه

١٦٨
فيه المساواة في المعيار فصحت الممانعة وكقولهم ثيب برجي مشورتها فلا تزوج كرها الا انا نقول
ما تعنون بقولكم كرها فلا بد من ان تقولوا بدون رايها اذ ليس هاهنا اكراه تخويف فنقول تريدون
رايها ولها راي معتبر شرعا ام غير معتبر فلا بد من ان تقولوا معتبر شرعا لان ما لا يعتبر شرعا فهو
لغو فنقول في الاصل اي الثيب البالغة عدم الراي غيرها نعم لكن الراي القائم المعتبر شرعا ما نع
ولم يوجد في الفرع راي معتبر شرعا وكقولهم في السلم في الحيوان انه يثبت دينا في الذمة مهرا فيثبت
سلما كالمكيل والموزون فنقول لم يثبت دينا معلوما بوصفه ام بقيمته فان قالوا بوصفه لم نسلم
في الفرع اي في السلم لان الحيوان لا يصير معلوم المالية بذكر الصفات لانه وان ذكر الجنس والنوع
والصفة والسن يبقى تفاوت فاحش في المالية باعتبار المعاني الباطنة فانك تجد فرسين او عبدين
مستويين في الصفة والسن ثم يشترى احدهما باضعاف ما يشترى به الاخر لتفاوت بينهما في المعاني
الباطنة بان يكون احدهما اسرع او اعقل وفي الاصل اي المهر لقيام الدلالة بل على انه لا يشترط
فيما يثبت في الذمة مهرا ان يكون معلوم الوصف حتى لو تزوجها على حمار او فرس يصح وان كان
مجهول الوصف وان قالوا بقيمته لم نسلم في الفرع لان السلم فيه انما يصير معلوما بذكر الاوصاف
لا بالقيمة ولان اعلام القيمة ليس بشرط لجواز السلم وان قالوا لا احتاج الى هذا التفسير قلنا
لا كذلك فاعتبار احد الدينين بالاخر لا يصح ما لم يثبت انهما نظيران وانما يكونان نظيرين اذا
استويا في طريق الثبوت وهما مختلفان فالسلم لا يثبت الا معلوما بوصفه والحيوان لا يصير
معلوم المالية بالوصف وكينونة المهر معلوم المالية بالوصف ليس بشرط لما عرف ان مبنى النكاح
على المسامحة والمساهلة ومبنى البيع على المضايقة والمماكسة وكقولهم في اشتراط التقابض
في المجلس في بيع الطعام بالطعام ان البيع جمع بدلين لو قوبل كل واحد منهما بجنسه يحرم ربوا
الفضل فيشترط التقابض كالاثمان فنقول لا نسلم بان القبض شرط ثمة بل الشرط هو التعيين
حتى لا يكون دينا بدين اذ الاثمان لا يتعين وان عينت الا بالقبض فاشتراط القبض ليتعين
بدل الصرف لان الدين بالدين حرام لا لذاته والطعام يتعين بالتعيين من غير قبض فلا احتاج
الى التقابض فيظهر به فقه المسئلة وهو ان القبض في الصرف مشروع لدفع الدينية او للصيانة
عن معنى الربوا بمنزلة المساواة في القدر وكقولهم فيمن اشترى اباه ناويا عن كفارة يمينه انه
العتيق اب فصار كالميراث اي اذا ورث اباه وهو ينوي عن الكفارة فانه لا يجزئه عن الكفارة
فنقول لم ما حكم علتكم فان قالوا وجب ان لا يجزي عن الكفارة فنقول لم ما ذا لا يجزي وقد
سبق ذكر العتيق والاب وذا لا يجزي عندنا فان قالوا وجب ان لا يجزي عنه قلنا هو مسلم
لان الكفارة انما تتادى بفعل اختياري منسوب الى المكفر والعتق وصف في المحل يثبت شرعا
بلا اختيار من العبد فكيف تتادى الكفارة به وان قالوا وجب ان لا يجوز اعتاقه لم نجد في الاصل
وهو الميراث لان الميراث جبري لا صنع للوارث فيه حتى يصير به معتقا ولم تقولوا به في الفرع

عندهم هذا تخليص الابن عن الرق له اعتاقه قالوا وكيف يقال بان الشرا اعتاق وهو ازالة
الملك والشرا اثباته وبينهما منافاة ولكنه اذا ملك اباه عتق عليه حكما كما في الارث وبيان نقض
المسئلة وهو ان الشرا اعتاق عندنا وعتقه بل هو شرط العتق والعلة هي القرابة واما الرابع
فلان نفي الوجود له يكفي بالاجماع لانه يزاحمه الشرط فيه فالطلاق المعلق بدخول الدار يقع عند
دخول الدار مع عدم عليته وهو كقولهم لا يعتق الاخ على الاخ لانه لا بعضية بينهما كابن العم فنقول
عدم عتق ابن العم ليس لعدم البعضية اذ العدم لا يجوز ان يكون موجبا شيا وكقولهم النكاح لا
يثبت بشهادة النسا مع الرجال لانه ليس بمال كالحد لانا لا نرد شهادة النسا في الحد لعدم المالية
وكل تعليل يكون بنفي وصف وعدم حكم يبطل بهذا الاعتراض لان العدم لا يصلح وصفا موجبا
لانه ليس بشي فاستحال ان يوجب شيا فان قالوا ان الحكم يثبت في الاصل بهذا الوصف لوجوده
معه قلنا جاز ان يكون وجوده معه كان اتفاقا فلا يكون علة حينئذ وجاز ان يكون وجوده معه
لثبوته به وحينئذ يكون علة فلا بد من اقامة الدليل على ان الحكم ثابت به حتى يصلح للالزام على ان
عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يكون معلولا بعلل شتى فكيف يستقيم الالزام به وقوله
نحن الآن نشتغل وكذلك كل نفي وعدم معناه كل نفي وصف او عدم حكم كما بينا جعل وصفا اي ركنا
للقياس والظاهر انهما مترادفان بدليل قوله جعل وصفا وفساد الوضع وهو ان يعلق على الوصف
ضد ما يقتضيه الوصف فانه اقوى من المناقضة لان الوضع متى فسد يفسد القاعدة اصلا
فلم يبق الا الانتقال الى علة اخرى اما المناقضة فهي خجل المجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس
اخر وهذا لان العلة ان كانت طردية فتزيد عليها وصفا اخر وان كانت مؤثرة فذلك ليس بنقض
في الحقيقة لما عرف وهذا كتعليلهم لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين بان الحادث بينهما اختلاف
الدينين فتقع الفرقة بينهما كما اذا ارتد احدهما فهذا فاسد وضعا لان هذا الاختلاف انما ثبت
باسلام المسلم منهما اذ هو الحادث والاسلام في الشرع جعل عاصما للاملاك لا مبطلا فكان
الوصف نابيا عن الحكم وله بقا النكاح مع ارتداد احدهما اي اذا كانت المراة موطوءة لا يقع البينونة
بالارتداد عنده حتى تنقضي العدة فان الملك متاكد فيتوقف الى انقضا العدة فقد جعل الردة عفوا
مع انها مزيلة لعصمة النفس والمال في اصل الوضع وكقولهم في الصوم اذا حج بنية النفل انه
يقع عن الفرض لان فرض الحج يتادى بمطلق النية فيتادى بنية النفل ايضا كالزكوة فان
المتصدق بالنصاب على الفقير بمطلق النية لما كان يتادى به الزكوة كان بنية النفل كذلك وهذا
فاسد وضعا لانه يريد بهذا حمل المقيد على المطلق وانما المطلق يحمل على المقيد عنده وان كانا
في حادثتين وعندنا يحمل المطلق على المقيد اذا وردا في حكم واحد كما في صوم كفارة اليمين اما
المقيد فلا يحمل على المطلق عند احد الا يرى ان مطلق تسمية الدراهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة
العرف اما المقيد بنقد اخر فانه لا يحمل على المطلق حتى ينصرف الى نقد البلد وكقولهم في علة الربوا
ان الطعم

ان الطعم معنى يتعلق به بقا النفوس فكان له زيادة خطر فتعلق جواز بيعه بشرط زايد وهو
المساواة اذا قوبل بجنسه اظهارا للخطر كالنكاح لما كان معنى يتعلق به قوام العالم وكان اسبيلا
على محل ذي خطر شرط لجوازه احضار الشهود وقلنا هذا فاسد وضعا لان المال خلق بذلة لحاجتنا اليه
واشد الحاجات حاجة البقا فيزيد هذا المعنى في ابتذاله وتوسيع الامر فيه لا في التحريم والتضييق لان
تاثير الحاجة في الاباحة كاباحة الميتة عند الضرورة ولهذا حل اكل طعام الغنيمة بقدر الحاجة لكل واحد
من الغانمين قبل القسمة بخلاف ساير الاموال واعتبر هذا بالهوا والما فان الحاجة اليهما لما كانت
اكثر كان طريق الوصول اليهما ايسر اما الحرية فعبارة عن الخلوص يقال طين حر اي خالص فكانت منافية
للاستيلا لما فيه نوع رق فكانت مؤثرة في دفع تسليط الاغيار فصلحت للتحريم الا بعارض وكقولهم
في الجنون اذا دام وقت صلوة او يوما واحدا من شهر رمضان انه لا يلزمه القضا لانه لما نافى تكليف الادا
نافى تكليف القضا لانه خلف عن الادا ووجوب القضا بنا على وجوب الادا اعتبارا بالجنون الذي
يوم وليلة في الصلوة او استوعب الجنون الشهر في الصوم وقلنا هذا فاسد وضعا لان الوجوب في
كل الشرايع بطريق الجبر الشارع فيكون شرطه الذمة لا غير والادا بطريق الاختيار ويسقط
بفوت شرطه وهو العقل والتمييز كما في النايم والمغمى عليه فان الوجوب ثابت عليهما جبرا وله
مخاطبان بالادا لعدم قدرتهما على الادا والقضا الذي هو بدل على الادا بقيمة انعقاد السبب
للادا على احتمال القدرة لا على حقيقتها والاحتمال هنا ثابت لجواز ان يفيق فكان تعليله مخالفا
للاصول على ما بينا وكقولهم ما يمنع القضا اذا استغرق شهر رمضان منع بقدر ما يوجد كالكفر
والصبا فانه فاسد وضعا ايضا اذ الفصل بين العسر واليسر والحرج وعدمه مشروع في احكام الشرع
فالحيض اسقط الصلوة دون الصوم لان الحيض يصيبها كل شهر عادة والصلوة يلزمها في اليوم
والليلة خمس مرات فلو الزمنا ها قضاء ايام الحيض لحرجت فيها فسقط القضا دفعا للحرج
فلا حرج في ايجاب قضاء الصوم لان ايجاب قضا عشرة ايام في احد عشر شهرا لا يكون فيه زيادة
حرج والسفر اثر في الظهر دون الفجر للحرج وعدمه واذا تخلل الحيض في كفارة القتل لم يلزمها
الاستقبال لانها تقع في الحرج لو الزمناها الاستقبال لانها قل ما تجد شهرين خاليين عن الحيض
عادة بخلاف صيام كفارة اليمين عندنا وبخلاف ما اذا نذرت ان تصوم عشرة ايام متتابعات
لانها تجد هذا القدر بلا حيض فلا تحرج فكذا هنا فان كان يستلزم حرج والحرج مسقط قال الله
تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولا حرج في القليل فلا يسقط ولا كلام في الحدود الفاصلة
الى لا نزاع فيها فان الحد الفاصل بين اليسر والعسر والحرج وعدمه ثابت وانما الكلام في ان ما
ليس فيه الحرج وهو القليل هل يلحق بما فيه الحرج وهو الكثير او معناه لا كلام لاحد في الحدود
الفاصلة بعضها عن البعض والحرج واليسر ان فاصلان فكان اعتبار احدهما بالاخر كلاما
في الحدود الفاصلة فان قلت الحرج ثابت في استغراق الاغما شهر رمضان قلت ذلك نادر فلا

عبرة به وفي الصلوات استوى الاغماء والجنون في الفتوى وان اختلفا في الاصل اي في الامتداد وعدمه
ادنى الماهية فالاغماء انه تضعف القوى ولا تزيل الحجى والجنون يزيله وكان النبي عليه السلام معصوما عن
الجنون لا عن الاغماء فكان القياس في الاغماء ان لا يسقط الصلوة وان كان كثيرا لانه كالنوم من حيث
انه لا يزيل العقل كالصوم واستحسنا في الكثير وقلنا بانه يسقط وكان القياس في الجنون ان يسقط
لانه يزيل العقل الذي هو مناط التكليف ويمتد غالبا فصار كالصبا واستحسنا في القليل وقلنا
بانه لا يسقط لانهما سواء في الامتداد والطول الداعي الى الحرج في الصلوة بخلاف الصوم لان في
استغراق الشهر بالاغماء نادر وامتداده في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة وذا ليس بنادر والصبا
منافيا ايضا فيكون في ايجاب القضاء حرج فكان مثل الجنون في كونه مسقطا وكذا الكفر لانه مناف
للاهلية ومناف لاستحقاق ثواب الاخرة فلا يمكن ايجاب القضاء عليه بخلاف الجنون لانه لا ينافي
الاهلية واستحقاق ثواب الاخرة لان اهلية الثواب بكونه مومنا والجنون لا يبطل ايمانه ولهذا
يرث المجنون قريبه المسلم ولا يفرق بين المجنونة وزوجها المسلم ولو جن بعد الشروع في الصوم بقي
صايما وكقولهم في تعيين النقود الاثمان اموال تتعين في التبرعات كالهبات والصدقات فتتعين
في المعاوضات قياسا على الحنطة وساير السلع وهذا التعليل فاسد وضعا لان البياعات
تخالف التبرعات في اصل الوضع فالتبرعات مشروعة في الاصل للايثار باعيان لا لايجاب
الاموال في الذمم والمعاوضات مشروعة لايجابها في الذمم لان مطلق المعاوضات في المتعارف
انما يكون بثمن يجب في الذمة ابتداء فكان اعتبار ما هو مشروع للالتزام في الذمة ابتداء بما هو مشروع
لنقل الملك واليد في العين من شخص الى شخص في حكم التعيين فاسدا وضعا وكقولهم ان البايع
يثبت له خيار الفسخ واسترداد المبيع بافلاس المشتري قبل نقد الثمن لان الثمن احد عوضي
البيع فالعجز عن تسليمه يوجب خيار الفسخ كالعجز عن قبض المثمن بالاباق رفعا للضرر
عن العاقد وهذا فاسد وضعا لما عرف من التفرقة بين المبيع والثمن في اصل وضع الشرع فالقدرة
عن تسليم المبيع شرط لجواز البيع ابتداء والقدرة على تسليم الثمن ليست بشرط للجواز ابتداء
ولما لم تكن قدرة التسليم شرطا للجواز ابتداء لم يوجب العجز عن التسليم خلله فصار فاسدا
وضعا لما فيه من اعتبار ما لم يجعل شرطا بما جعل شرطا والمناقضة كقول الشافعي في الوضوء
والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقتا لانا ان جعل موجب علته المساواة مطلقة فلم يجوز
فانهما يفترقان في عدد الاعضاء لان اشتراط الاعضاء الاربعة في الوضوء دون التيمم وفي تكرار
الوظيفة اما عندنا فلعدم اشتراط الاستيعاب في رواية الحسن عن ابي حنيفة واما عندك
فلان الغاية الرسغان وفي نفس الفعل لان احدهما مسح والاخر غسل وان قال كيف افترقتا
في النية فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فانه طهارة ولم يشترط
فيها النية فيضطر الى بيان فقه المسألة وهو ان كل واحد منهما طهارة حكما اي حصولها غير حكما

وشرعا بطريق التعبد من غير ان يعقل فيه المعنى اذ ليس على الاعضاء نجاسة تزول بهذه الطهارة
والعبادة لا تتادى بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لان فيه ازالة عين النجاسة
عن البدن او الثوب ونحن نقول ان الماء في باب الغسل عامل بطبعه اي مطهر ومزيل لان الله تعالى
خلقه كذلك قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فاذا استعمل في محل النجاسة يزيل
النجاسة قصد العبد بالاستعمال الازالة او لم يقصد كالنار لما كانت محرقة بطبعها يعمل في
الاحراق بغير النية وكالسيف والماء لما كان قطوعا ومرويا بنفسه يعمل عمله قصد المستعمل
ذلك ام لا الا انه لا بد من محل فيه نجاسة حتى يطهر بطبعه وصفة النجاسة ثبتت في اعضاء
الوضوء لان البدن كله موصوف بالحدث لانه لو اختص بموضع لكان اولى المواضع به مخرج الحدث
وهذا لان الصفة متى ثبتت في ذات يتصف كل الذات بتلك الصفة فانه يقال فلان سميع وبصير
وعالم وان كان يسمع باذنه ويبصر بعينه ويعلم بقلبه وكذا الارادة وغيرها وهذا حقيقة كما
اشار اليه بعض المتقدمين اذ لو كان مجازا لصح نفيه ولم يصح ان يقال انه ليس بعالم او سميع او
بصير فعلم انه حقيقة فكذا هنا لم يصح ايضا ان يقال ان فلانا ليس بمحدث واذا ثبت ان البدن
موصوف بالحدث فكان القياس غسل كل البدن الا ان الشرع اقام غسل الاعضاء التي تنكشف
كثيرا وهي حدود البدن اذ بالراس والرجلين ينتهي الطول وباليدين العرض وامهاته اي اصوله مقام
جميع البدن تيسيرا على العباد فيما يكثر وقوعه ويكثر وجوده وما لا حرج فيه لقلة وقوعه كالجنابة
والحيض والنفاس بقي على اصل القياس نظرا الى التعدي عن موضع الحدث الى الاعضاء الاربعة
كان قياسا ومرادنا بقولنا ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة الاية غير معقول
اي غير مدرك بعقولنا وصف محل الغسل من الطهارة الى الحدث لانه متى امرنا بالتطهير فلا بد
من اتصاف المحل بالنجاسة ولا يكون اثبات الصفة واتصاف المحل بالنجاسة بدون قيام النجاسة
به غير معقول فاما الماء فعامل بطبعه وهو التطهير والازالة فاذا استعمله في موضع النجاسة
يعمل عمله سواء كانت النجاسة حقيقية او حكمية والنية للفعل القايم بالماء وهو التطهير لو احتيج
اليها لا للوصف القايم بالمحل وهو الحدث لانه كان ثابتا بدون النية وقد تيقنا انه لا يحتاج في
التطهير بالماء الى النية لانه مطهر ومزيل بطبعه فيزيل الحدث بلا نية كما يزيل الخبث بلا نية
بخلاف التراب فانه ملوث وليس بمطهر بطبعه ولهذا لا يزول به النجاسة الحقيقية وانما صار
مطهرا شرعا بشرط عدم الماء وارادة الصلوة فاذا عدم احدهما كانت العبرة للحقيقة وهو في الحقيقة
غير مطهر فلا يثبت الطهورية حال عدم النية كما لا يثبت الطهورية حال وجود الماء فاذا وجدت
نية ارادة الصلوة صار طهورا وبعد صحة الارادة وصيرورته مطهرا استغنى عن النية ايضا
كالماء فلا فرق بينهما حينئذ فان قلت المسح تطهير حكمي غير معقول لانه يزداد به النجاسة
فينبغي ان يكون كالتيمم في اشتراط النية قلت هو ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل الذي

وهو تطهير اذ الاصل ان يكون فيه الغسل لما بينا من ثبوت الحدث في كل البدن وانما نقل الغسل
الى المسح لنوع حرج وهو افساد العمامة او القلنسوة ولان هذه طهارة غسل والجزء معتبر
بالكل ولم يشترط في الكل فكذا في الجزء بخلاف التيمم فانه في الاصل تلويث وسوء التطهير ولهذا
لا يرتفع به الحدث حتى لو رأى الماء يعمل الحدث السابق عمله فان قلت الوضوء عبادة لانه
مامور به والعبادة لا تكون بلا نية قلت هو مسلم فانه اذا لم يوجد النية لا يكون الوضوء
عبادة لكنا لا نسلم ان الوضوء لم يشرع الا قربة بل الوضوء نوعان نوع هو عبادة وهو لا يحصل
الا بالنية ونوع هو مزيل للحدث وهو يحصل بلا نية كغسل الثوب والصلوة تستغني
عن صفة القربة في الوضوء وانما تحتاج الى وصف التطهير حتى ان من توضأ للنفل يصلي به
الفريضة وكذا على العكس ووضوء النفل لم يقع عن الفرض بخلاف الفرض عند توقع الوضوء
قربة لا يصح هذا يجوز فعلم ان المعتبر وقوعه طهارة لا قربة وكقولهم في النكاح انه ليس
بمال فلا يثبت بشهادة النساء كالحدود وهو ينتقض بالبكارة والعيوب بالنساء في موضع
لا يطلع عليه الرجال فان البكارة ليست بمال ويثبت بشهادتهن فيصار الى الفقه وهو
ان شهادة النساء حجة ضرورية لنقصان عقلهن ودينهن وكثرة غفلتهن ونسيانهن فكانت
حجة في موضع الضرورة وما يبتذل في العادة وهو المال لكثرة الحاجات اليه وتكرر المعاملات
فيه حتى لا يضيق على الناس بخلاف النكاح فانه لا يوجد فيه عموم البلوى كما يوجد في الاموال
ونحن نقول انها حجة اصلية لا ضرورية ولكن فيها ضرب شبهة باعتبار نقصان عقلهن لتوهم
النسيان ومع ذلك اصلية ولهذا جاز المصير اليها مع امكان المصير الى شهادة الرجال
على ان وجود الشبهة لا يشترط يكون ضروريا فان عامة صنوف البشر نظير هذه الحجة في احتمال الشبهة
ومع هذا ليست بضرورية الا يرى انه اذا شاهد البيع يجوز له ان يشهد بذلك مع احتمال انهما
تواضعا على ذلك او كان البيع لغيره والنكاح من جنس ما يثبت مع الشبهات ولهذا يثبت
بالكره والخطأ والشروط الفاسدة فكان فوق ما لا يسقط بالشبهات وهو الاموال في الثبوت
الا يرى انه يثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به المال اولى فبطل قياسهم
من كل وجه واما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة لانها لا تحتمل المناقضة
وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة اعلم ان العلل المؤثرة قد تكون بطريق
فاسد ويبطل في صحيح اما الفاسد فالمناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم في حادثة عدمت
العلة فيها والمفارقة بين الاصل والفرع بعلة اخرى يذكرها في الاصل ولا توجد في الفرع اما
المناقضة فلان حدها ان توجد العلة على الوجه الذي جعلت علة ولا حكم معها وهذا لا يتصور
بعد ثبوت التاثير بالكتاب او السنة او الاجماع لان النقض لا يرد عليها فلا يرد على ما ثبت
بها فلا تحتمل العلل المؤثرة هذه السؤالات وهذا بخلاف المعارضة فانها لا تبطل الدليل بل تقرره

والمناقضة تبطله وقد تقع المعارضة بين النصوص لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فكذا تقع بين
العلل لجهلنا بما هو علة للحكم في الواقع وقال بعض اصحابنا يرد النقض وفساد الوضع على
العلة المؤثرة لانه في الحقيقة لا يردان على علة الشرع بل على ما يدعيه المجيب علة مؤثرة وذا بغلبة
الظن فجاز ان لا يكون كذلك وهذا وجه حسن لكنه اذا تصورنا مناقضة وجب تخريجه على ما قلنا
من عدم الحكم لعدم العلة وعدم الحكم لعدم العلة لا يكون دليل انتقاض العلة كقولنا مسح
في وضوء فلا يسن تكراره كمسح الخف ولا ينتقض بالاستنجاء لانه ليس بمسح بل ازالة
النجاسة العينية حتى كان غسله بالماء افضل ولو كان مسحا لم يكن كذلك ولهذا اذا احدث
ولم يتلطخ به لم يكن المسح سنة وازالة النجاسة غير المسح وهي لا تحصل بالمرة الا نادرا فعلنا
ان عدم الحكم لعدم العلة واما فساد الوضع فلان معناه ان الوصف ناب عن هذا الحكم و
دعوى النبو بعد صحة الاثر لا يتصور اذ لا يوصف الكتاب او السنة او الاجماع بالفساد واما
وجود الحكم مع عدم العلة فلا باس به لجواز ان يكون الحكم ثابتا بعلة اخرى الا يرى ان العكس
ليس بشرط لصحة العلة الشرعية وان كان شرطا للعلة العقلية لكنه دليل مرجح حتى اذا كان
احدى العلتين منعكسة والاخرى لا كانت المنعكسة اولى واما الاطراد فهو شرط صحة العلة
وان لم يكن دليل الصحة مثاله ما نقول في هبة المشاع الذي يحتمل القسمة انها لا تجوز لانها تؤدي
الى ايجاب مؤنة القسمة على الواهب وهو لم يتبرع به ولا يلزم عليه ما اذا وهب نصيبه من
شريكه فانه لا يصح وان لم يلزمه ضرر مؤنة القسمة لانا نقول هذا لا يلزمنا لان ما ذكرنا دليل
على وجود الحكم عند وجود تلك العلة وليس بدليل على عدم الحكم عند عدم تلك العلة لجواز ان يكون
الحكم ثابتا بعلة اخرى واما المفارقة فقد زعم اهل الطرد انها مناقضة ولعمري ان المفارقة
في الممانعة حتى سمي المعلل تاثير علته والمفارقة مناقضة في غير هذا الموضع فاما على وجه
الاعتراض على العلل المؤثرة فهي مجادلة لا فائدة فيها الا ان السائل منكر فسبيله الدفع دون الدعوى
فاذا ذكر في الاصل معنى آخر انتصب مدعيا وذلك لا يجوز لانه مجاوز عن مقامه بخلاف ما اذا عارضه لانه
لم يبق سائلا حينئذ لانها انما تكون بعد تمام الدليل فيكون مدعيا وصورة الفرق ان ياتي المعلل بعلة
مؤثرة في موضع النص لتعدية الحكم الى غيره فيقول السائل العلة في النص عندي معنى آخر لا هذا المعنى فهذا
باطل لان ذكر السائل علة اخرى هي معدومة في الفرع لا يدفع علة المجيب في الاصل لجواز ان يكون الاصل
معلولا بعلتين والحكم يتعدى الى بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى فنفقد ان الوصف الذي
يروم به السائل الفرق في الفرع لا يمنع المجيب من ان يعدي حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعيه
انه علة للحكم وما لا يكون قدحا في كلام المجيب فاشتغال السائل به اشتغال بما لا يفيد ولان الخلاف في
حكم الفرع ولم يصرح بما قال في الفرع الا ان اراد ان عدم العلة وعدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابلة
العدم فلان لا يصلح دليلا عند مقابلة الحجة اولى وان اراد ابطال العلة بالفرق فقد رام ابطال الحجة

لعدم الجنة وهذه الخيانة ليس لها نهاية وبالله التوفيق والهداية قال الامام فخر الدين الرازي الكلام
في الفرق بين ان تعليل الحكم الواحد بعلتين هل يجوز ام لا والحق انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين
وان يجوز تعليل الحكم بعلتين منصوصتين خلافا لبعضهم وقال الغزالي الصحيح ان تعليل الحكم بعلتين
يجوز عندنا لان العلة الشرعية علامة ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد وانما يمتنع هذا في العلل
العقلية واما الصحيح فوجهان الممانعة او المعارضة اما الممانعة فاربعة اوجه الممانعة في نفس الحجة
اي في الحجة التي ذكرها المجيب انه حجة ام لا وهذا ان في من الناس من يتمسك بما لا يصلح دليلا مثل قول
الشافعي رحمه الله في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحدود والقصاص لانا بينا
ان التعليل بالنفي باطل فكانت الممانعة في هذا الموضع دليل الفقه وكذا اذا تمسك بالطرد لما مر
انه ليس بحجة والممانعة في الوصف الذي جعله المعلل علة اموجود في الفرع والاصل ام لا اي يقول سلمنا
بان ذلك الوصف علة ولكن لم قلت بانه موجود في الاصل والفرع ولا بد من اثباته في الاصل والفرع لانه
ركنه وذلك لان التعليل قد يقع بوصف اختلف في وجوده كقولنا في ايداع الصبي انه مسلط على الاستهلاك
فان عند ابي يوسف هو مسلط على الحفظ دون الاستهلاك وكقولنا في صوم يوم النحر انه مشروع لانه منهي
عنه والنهي يدل على تحقق المشروع ليمكن الانتهاء عنه فان هذا النسخ عند الشافعي والنهي عن الشيء يدل
على التحقق عنه وكقولهم في الغموس انها معقودة فيجب الكفارة فيها لانا نمنع كونها معقودة لان المعقودة
عندنا ما ينعقد على البر وذا انما يكون في المستقبل وعنده هي معقودة اي مقصودة والممانعة في شروط
العلة كما مر اذ الشيء لا يثبت بدون شرطه وذلك كقول الشافعي في السلم الحال انه احد عوضي
البيع فيثبت حالا ومؤجلا كثمن البيع فيقال له ان من شرط التعليل ان لا يغير حكم النص وان لا يكون
الاصل معدولا به عن القياس بحكمه وانا لا نسلم هذا الشرط هنا وذلك لان الاصل معدول به عن
القياس لكونه بيع ما ليس عند الانسان وهي رخصة نقل حيث نقل القدرة الاصلية من الملك و
الوجود الى القدرة الاعتبارية وهو الاجل فلو صح السلم حالا لكانت الرخصة رخصة اسقاط و
هو تغيير محض وقد ذكر فخر الاسلام وانما يجب ان يمنع شرطا منها وهو شرط بالاجماع وقد عدم
في الفرع او الاصل ولم يذكر هذا القيد القاضي الامام وشمس الائمة السرخسي وهو الظاهر لانه اذا
كان مختلفا فيه فاما ان يكون ذلك شرطا عند المجيب دون السائل وورود الممانعة عليه ظاهر
او يكون ذلك شرطا عند السائل دون المجيب وهذا اظهر لانه له ان يمنع بناء على ان الشرط فايت عنه
فان قال انه ليس بشرط عندي فيقول له السائل بارك الله فيما عندك والممانعة في المعنى الذي صار به
دليله وهو الاثر لما مر ان العلة انما تصير موجبة للحكم شرعا بالاثر فلا يصح الاحتجاج
بمجرد الوصف حتى يتبين اثره وهذه الممانعات الماتم بالانكار ومطالبة الدلالة والعبرة
للانكار في اصول الا ترى ان المودع اذا ادعى رد الوديعة يكون القول قوله مع اليمين وان
كان مدعيا صورة لانه منكر للضمان معنى واعلم ان الممانعة اساس المناظرة والسائل منكر فسبيله

ان

ان لا يتعدى حد المنع والانكار حتى لو قال السائل للمجيب ان العلة في الاصل غير التي ذكرتها كانت
هذه دعوى فكانت فاسدة واذا قال ان الذي ذكرته ليس بعلة كانت هذه ممانعة وقد ذكرنا ان
المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة لان تاثيرها لا يثبت الا بدليل يجمع عليه ومثل ذلك الدليل لا
ينقض وانما تجيء المناقضة على العلل الطردية لان دليل صحتها الاطراد وبالمناقضة لا ينتفي
الاطراد لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعه بطرق اربعة والحاصل ان المجيب متى وفق بين ما
ادعاه علة وبين ما يتصور مناقضة بتوفيق تبين به دفع النقض كما يندفع التناقض الذي يقع
في مجلس القاضي بين الدعوى والشهادة بتوفيق بين حتى اذا ادعى المدعي الفا فشهد شاهد بالف
وشاهد بالف وخمسماية لم تقبل شهادة الذي شهد بالف وخمسماية الا ان يوفق فيقول كان اصل
حقي الفا وخمسماية ولكني استوفيت خمسماية او ابراته عنها فحينئذ تقبل للتوفيق لجواز انه ابراه عنها
والشاهد لا يعلم به وبين الشهادات كما اذا شهد اثنان انه زنى بفلانة بالكوفة وآخران انه زنا
بها بالبصرة فان الحد لا يجب عليهما لان المشهود به الزنا وقد اختلف باختلاف المكان ولم يتم على كل
واحد منهما نصاب الشهادة وان اختلفوا في بيت واحد قبلت لان التوفيق ممكن بان يكون ابتداء الفعل
في زاوية وانتهاؤه في زاوية اخرى بالاضطراب ثم وجوه الدفع اربعة الاول بالوصف الذي جعله
علة بان يمنع وجوده ثم والثاني بالمعنى الذي صار به الوصف علة وهو دلالة اثره والثالث بالحكم
المطلوب بذلك الوصف والرابع بالغرض المطلوب بذلك الحكم وهذا كما نقول في الخارج من غير
السبيلين انه نجس خارج اي من الانسان فكان حدثا كالبول فيورد عليه ما اذا لم يسل فندفعه
اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج بل هو ظاهر في الخروج بالانتقال عن مكان باطن الى مكان
ظاهر وتحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دم فاذا زايله الجلد كان ظاهرا لا خارجا كمن يكون
في البيت اذا زال البناء الذي كان مستترا به كان ظاهرا لا خارجا وانما يصير خارجا اذا خرج
من البيت الا ترى انه لا يجب به غسله بالاجماع ولو كان خارجا وجب غسل ذلك الموضع اي ثبت
حكم الغسل اما فرضا كما هو مذهبه او فرضا او ندبا اذا كان اكثر من الدرهم او اقل منه كما هو مذهبنا
لانه ليس بنجس لان ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا وكقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه
كمسح الخف فيورد عليه الاستنجاء بالاحجار فانه مسح ويسن تثليثه اما عندنا فظاهر واما
عنده فانه اذا احتيج الى التثليث يكون مسنونا فندفعه بانه ليس بمسح بل هي ازالة النجاسة
الحقيقية الا ترى انه اذا احدث ولم يتلطخ به بدنه لم يكن المسح سنة بل يكون بدعة ولو كان
مسحا لا ازالة للنجاسة لا لتوقف على تلطخ البدن كمسح الراس والخف ولان الازالة بالماء افضل
لانها اتم ولو كانت الوظيفة مسحا لكره التبديل بالغسل كما في وظيفة الراس ثم بالمعنى الثابت
بالوصف دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع فبه صار الوصف حجة من حيث لزوم التطهير
في البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزأ وهنا لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم لعدم العلة

اعلم ان الوصف لم يصر حجة بصورته لما مر ان التعليل بصورة الوصف لا يصح وانما صار حجة
بمعناه الذي يعقل به وذلك المعنى الذي يفهم من الوصف ضربان احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهرا
اي صيغة ذلك الوصف يدل عليه لغة كمعنى الاصابة من المسح ومعنى الانتقال من الخروج
والثاني بمعناه الثابت به دلالة وهو التاثير كدلالة المسح على التخفيف فكان ثابتا به لغة اي
فكان التاثير الذي ثبت بالوصف دلالة ثابتا به لغة لان المعنى اللغوي يدل على هذا المعنى فيكون
الثاني ثابتا ايضا لغة لكن بواسطة فيصح الدفع به اي بالمعنى الثابت دلالة وهو الاثر دفعا
بنفس الوصف ايضا لانه ثابت به وهو احق وجهي الدفع لان الوصف انما صار حجة بالاثر فكان
الدفع بالذي جعل الوصف علة احق من الدفع بنفس الوصف وانما بدانا بنفس الوصف لانه
اظهر ونظير الدفع بمعنى الوصف قولنا مسح في وضوء فلم يسن التكرار فيه كمسح الخف ولا يلزم
الاستنجاء لان معنى المسح تطهير حكمي غير معقول لانه لا تاثير للمسح في اثبات صفة الطهارة
بعد تنجس المحل حقيقة لان بالاصابة يزيد النجاسة ولا تزول بخلاف الغسل لانه اسالة فكان
مزيلا للنجاسة والتكرار انما يسن في الغسل لتوكيد التطهير الحقيقي لان السنة لاكمال الفرض
في محله فاذا لم يكن التوكيد في مسح الراس مرادا لان التطهير غير معقول بطل التكرار الذي
شرع لاجله ولهذا يتادى ببعض المحل وهو قدر الربع او ما دونه للتخفيف ولو كان التوكيد
مرادا لما تادى ببعض المحل كغسل الوجه والمطلوب في الاستنجاء ازالة عين النجاسة والتكرار
توكيد لذلك وتوكيد الازالة مطلوب كما في الغسل ولهذا لا يتم باستعمال الحجر في بعض المحل دون
البعض فصار الاستنجاء نظير الغسل باعتبار انه لا يتادى ببعض المحل والمقصود ازالة عين
النجاسة عنه دون المسح وكونه تطهيرا حكميا غير معقول ثابت باسم المسح لغة لانه يدل
على الاصابة وذا لا ينبئ عن التطهير الحقيقي بل يدل على التخفيف وكذلك نقول في الخارج النجس
من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول ولا يلزم اذا لم يسل لان ما سال منه
نجس اوجب اي اثبت تطهيرا حتى وجب غسل ذلك الموضع فرضا او ندبا على ما مر تقريره
فصار بمعنى البول ووجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون من بدن الانسان لا يحتمل التجزي
فاذا وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل الكل الا ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة باعتبار
دفع الحرج لانه يتكرر كثيرا ولهذا اقتصر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المني ونحوه واذا لم يسل
لم يجب تطهير ذلك الموضع لانه لم يصر خارجا فلم يوجد المعنى الذي جعل الوصف علة فكان عدم
الحكم لعدم العلة فلم يكن نقضا ولا يرد عليه صاحب الجرح السايل نقضا بالحكم ببيان انه
حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت ولهذا تجب الطهارة بعد خروج الوقت وان لم يكن
خروج الوقت حدثا والحكم تارة يتصل بالسبب وطورا يتاخر عنه كما في البيع بشرط الخيار
فانه علة وان تاخر حكمها وكذا نقول في الغصب انه سبب الملك البدل فكان سببا لملك المبدل

وهو التاثير كما مر بالاول
اي بالمعنى الثابت بنفس
الصيغة فكان دفعا بنفس
الوصف اي الدفع بالمعنى
الثابت دلالة صح

كيلا يجتمع البدل والمبدل في ملك رجل واحد قياسا على البيع ولا يلزم المدبر فان غصبه سبب
لملك البدل دون المبدل لانا جعلنا الغصب ثم سببا لملك المبدل وهو المدبر ايضا فلم يكن نقضا
وانما امتنع حكمه لمانع وهو التدبير اذ المدبر لا يحتمل الانتقال من ملك الى ملك كالبيع اذا اضيف
الى المدبر ينعقد سببا حتى يدخل في البيع ولهذا يظهر اثره في حق المضموم اليه حتى لو جمع بين
قن ومدبر يبقى العقد في حصته من الثمن ولو لم ينعقد العقد في المدبر اصلا لفسد العقد
في الكل كما لو جمع بين حر وقن وهذا على قول من يجوز تخصيص العلة ومن لم يجوزه يقول ان ضمانه
ليس في مقابلة العين بل في مقابلة اليد الفائتة على ما مر تقريره فلم يكن العلة موجودة فلا يكون
نقضا وكذا نقول في الجمل الصائل ان المصول عليه اتلفه لاحياء نفسه والاستحلال لاحياء المهجة
لا ينافي عصمة المتلف كما اذا اتلفه دفعا للمخمصة ولا يلزم مال الباغي ونفس الباغي فان
مال الباغي استحل لاحياء المهجة لانه لو لم يتلف ماله او نفسه وهو قد خرج مع الامام العادل
لمقاتلته وفيه ازهاق روحه وقد زالت عصمته حتى لم يجب الضمان فعلم ان استحلال مال الغير
لاحياء المهجة ينافي عصمة المتلف لان عصمته لم يبطل بهذا المعنى اي عصمته لم تبطل باعتبار
استحلاله مال الغير لاحياء المهجة بل حكمه عدم بطلان العصمة ايضا وانما بطلت باعتبار معنى
آخر قايم به وهو البغي فكان ما ذكرنا من العلة مطردة لا منقوضة لان حكم علتنا موجود بالنظر
اليها وانما بطلت العصمة لمعنى آخر وبالغرض فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حدث
فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت كذا هنا اي اذا قلنا انه نجس خارج ويرد علينا دم صاحب
الجرح السايل فنقول غرضنا التسوية بين الخارجين اعني الخارج من غير السبيلين والخارج
منهما في كونهما حدثا ناقضا للطهارة وقد استويا لان البول الذي هو حدث اجماعا اذا لزم اي
دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة فكذا الدم الملحق به تحقيقا للتسوية بينهما في حالتي الاختيار
والاضطرار وكذا نقول في التامين انه ذكر فكان سنته الاخفاء ولا يلزم الاذان وتكبيرات
الامام فان الامام يجهر بها لان غرضنا ان نجعل كونه ذكرا علة لشروع المخافتة بها فانه كذلك
في التكبيرات والاذان فان اصل الشرع المخافتة بهما وانما وجب الجهر بعلة اخرى لا لانهما ذكر
فجهر الامام بالتكبيرات لاعلام من خلفه بالانتقال من ركن الى ركن والجهر بالاذان لاعلام الناس
باوقات الصلوة وبالاقامة لاعلامهم بالشروع في الصلوة وكذا لا يجهر المنفرد والمقتدي بالتكبيرات
ومن صلى وحده اذن لنفسه ولهذا قلنا اذا جهر المقتدي او المنفرد نفد اساء والامام اذا جهر
لو لحاجة الناس الى العلم به فقد اساء واهل النظر لقبوا هذا الدفع بانه لا يفارق حكم
اصله وهو لمنا بالغرض وما قلنا ابين في وجه الدفع لانه مفسر وما قالوه مجمل واما المعارضة
فهي نوعان معارضة فيها مناقضة وهي القلب وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة
اعلم ان القلب لغة جعل اعلى الشيء سفله واسفله اعلاه يقال قلبت الاناء اذا نكسته او

او جعل باطن الشيء ظاهرا والظاهر باطنا يقال قلبت الجراب اذا جعلت باطنه ظاهرا
وظاهره باطنا وقلب العلة ماخوذ من هذين المعنيين وهو نوعان احدهما جعل المعلول
علة والعلة معلولا ذ قلبا لانا وهذا مبطل للتعليل لان العلة موجبة والمعلول موجب حكمه
الواجب به وهو كالفرع من الاصل لانه يفتقر في وجوده الى العلة فكما جعل الفرع اصلا و
الاصل فرعا واحتمل ذلك بان لا يكون وصفا دل على بطلان التعليل فكان هذا معارضة
حيث ابدى علة اخرى فيحصل فيها مناقضة لانه تبطل به علة الخصم حيث جعلها حكما وهذا
القلب انما يتحقق فيما اذا جعل الحكم علة للحكم لان كل واحد منهما كما استقام علة استقام حكما
فاما اذا جعل الوصف علة فلا يحتمل هذا القلب لان الوصف لا يحتمل ان يجعل حكما فان قلت
المناقضة لا تسمع على العلل المؤثرة لما مر فكيف يكون هذا معارضة فيها مناقضة قلت
كم من شيء يثبت قصدا ويثبت ضمنا وههنا يثبت المناقضة في ضمن المعارضة وهي ترد على العلل
المؤثرة وقول فخر الاسلام في كتابه في الاصل اي في المقيس عليه وهذا كقولهم الكفار جنس يجلد
بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم لانه يرجم ثيبهم وقولهم القراءة
تكررت فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فنقول انما تكرر الركوع
والسجود فرضا في الاوليين لتكررهما فرضا في الاخريين والمخلص منه ان يخرج الكلام مخرج
الاستدلال اي المخلص من هذا القلب ان يجعل احد الحكمين دليلا على الاخر لا علة له فانه
يمكن ان يكون الشيء دليله على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه اذ الدليل مظهر فجاز ان يكون كل
واحد منهما دليل الآخر واما العلة فمثبتة فلا يجوز ان يكون كل واحد منهما مثبتا للاخر لان العلة
سابقة على المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد منهما على الاخر في الرتبة وهذا محال وهذا انما
يستقيم اذا ثبت انهما نظيران كتوأمين فحينئذ يجوز كل واحد منهما كان من الاصل يدل على عتاق الاخر ورقهما
كان من الاصل يدل على رق الاخر وذلك كقولنا كل عبادة يلتزم بالنذر يلزم اذا صح الشروع
كالحج وقولنا في الثيب الصغيرة انه يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة
فقالوا الحج انما يلتزم بالنذر لانه يلتزم بالشروع وانما يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها
في نفسها فنقول انما نستدل باحد الحكمين على الاخر بعد ثبوت المساواة بينهما وذلك لان النذر
والشروع سببا تحصيل قربة زائدة وقد ثبت ان النذر ملتزم ابتداء الشروع مع انفصاله
عن النذر وبالشروع حصل فعل القربة فلان يجب اعانة بالدوام عليه اولى واذا لزم
الدوام عليه يجب القضاء بفطره وكذلك الولاية شرعت لحاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف
بنفسه على من هو قادر على قضاء حاجته وهو الولي والنفس والمال والثيب والبكر فيه سواء لان
المثبت للولاية انما هو العجز والحاجة وهذا المعنى شامل للنفس والمال والثيب الصغيرة
والبكر الصغيرة فجاز ان نستدل بثبوت الولاية في احدى الصورتين على ثبوت الولاية في الاخرى

لانهما معلولا علة واحدة وهو العجز والحاجة بخلاف تعليل الشافعي اذ لا مساواة بين الجلد والرجم
اما من حيث الذات فالرجم مهلك والجلد لا واما من حيث الشرط فالثيابة شرط الرجم دون الجلد وكذا
لا مساواة بين القراءة والركوع والسجود فالقراءة ركن زائد يسقط بالاقتداء عندنا وعند خوف
فوت الركعة بان ادرك الامام في الركوع بالاتفاق وله كذلك الركوع والسجود فالعاجز عن
الاذكار القادر على الافعال يؤدي الصلاة والعاجز عن الافعال القادر على الاذكار لا يؤدي الصلاة
وكذا لا مساواة بين الشفع الثاني وبين الشفع الاول في القراءة فانه سقط في الشفع الثاني شطر
ما كان مشروعا في الشفع الاول وهو السورة وسقط احد وصفي القراءة وهو الجهر فلم يجب في الشفع
الثاني بحال بخلاف الشفع الاول فان الجهر فيه مشروع في بعض الاوقات وشرعت
المخافتة فيه في بعض الاوقات فلا يمكن الاستدلال باحدهما على الاخر لفقدان المساواة
والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له وكان ظهر الوصف اليك فصار وجهه اليك
لانه كان دليل المدعي عليك والآن صار دليلك عليه فينقض كل واحد منهما صاحبه فصار معارضة
من حيث انه ابدى علة اخرى فيها مناقضة من حيث انه نقض علته بخلاف المعارضة بقياس آخر
فانها تخلو عن المناقضة لانها تعرض للحكم لا للدليل فيحتاج الحكم بها للاشتباه الى ان يظهر
رجحان احدهما على الاخر وتحقيقه هذا القلب ان يأتي السائل بعلة المجيب بعينها ويقيس على
الاصل الذي قاس عليه لكن يختلف الحكم كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين
النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء
فانه بعد ما عين مرة بالنية لا يجب تعيينه ثانيا لكنه يعني صوم القضاء انما يتعين بالشروع
وهذا اي صوم رمضان تعين قبله اي قبل الشروع وقولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كغسل الوجه فنقلب عليهم ونقول لما كان ركنا في الوضوء لم يسن تثليثه بعد اكمال الفرض
بزيادة على المفروض في محل الفرض كغسل الوجه فانه متى اكمل فرضه بالبسط في محل الفرض
لم يثلث فان اكمال الغسل في محل الفرض بالتثليث وبعده لا يثلث والمسح قد اكمل بالسنة
في محل الفرض بالاستيعاب فلا يثلث بعد ذلك فان قيل هذا القلب انما يتأدى بزيادة
وصف وبهذه الزيادة يتبدل الوصف ويصير شيئا آخر فيكون هذا معارضة لا قلبا اذ شرط
القلب ان يكون بذلك الوصف بلا زيادة ولهذا رده بعضهم وان قبله المحققون قلنا نعم ولكنا
بالزيادة فسرنا الحكم الذي فيه النزاع فان النزاع في فرض عيني شرعا ليس معه عيني في وقت لا في
فرض مطلق فكان قياسه من القضاء ما بعد التعيين بالشروع فيه والنزاع في التثليث بعد
الاستيعاب واذا كان تفسيرا لم يوجب تغييرا بل اوجب تقريرا وكان هذا دون الاول لان ذا
يتم بدون الزيادة وهذا لا يتم الا بزيادة وصف فكان دونه ومن قلب العلة نوع آخر وهو ضعيف
كقولهم هذه عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلتزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك

وجب ان يستوى فيه على النذر والشروع وليس هذا عكسا اعلم ان العكس لغة رد الشيء على سننه
ماخوذ من عكس المراة فان نورها يرد نور بصر الناظر فيها وراه على سننه حتى يرى وجهه كان له في المراة
وجها وهو نوعان احدهما يصلح لترجيح العلل كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج
وعكسه الوضوء لما لم يلتزم بالنذر لم يلتزم بالشروع وليس من هذا الباب لانه لا مدخل له في الحجة ولكنه
لما استعمل في مقابلة القلب لحق به والثاني ان يرد على خلاف سننه كقولهم الصوم عبادة لا يمضى في فاسدها
فلا يلتزم بالشروع كالوضوء وعكسه الحج فانه يمضى في فاسدها فيلتزم بالشروع فيقال لهم لما كان
كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء فان الشروع فيه لما لم يلزمه لم يلزمه بالنذر
وهنا يلزمه النذر فكذا الشروع فهذا عكس من حيث انه رد حكم الاول ضعيف من حيث انه على خلاف
سننه وهو قلب في الحقيقة بحكم آخر نصا وهو الاستوا فانه لو ثبت الاستوا في النذر والشروع في
الاصل والفرع لكان الاصل وهو الوضوء شاهدا له عليه والقلب بحكم آخر باطل نظرا لانه
لا مناقضة اذا اختلفا اذ المدعى يدعى عدم اللزوم بالشروع والسايل يدعى التسوية ولانه حكم
مجمل وهو الاستوا وليس للسايل ذلك الا بطريق الاستدلال بان ينتصب مدعيا فاما ما دام سايلا
فله ولاية البنا على كلام المدعى وليس له ولاية الاجمال ولان الحكم المفسر وهو ما ذكر المدعى اولى من المجمل
وهو ما ذكر السايل ولان الاستوا بين الحكمين في الاصل وهو الوضوء من حيث سقوطهما وفي الفرع
اى الصوم من حيث ثبوتهما والحكم هو المقصود من اثبات الاستوا المجمل لا عين الاستوا وهو يتغير
الحكم كان على علة التضاد والثاني المعارضة الخالصة اى التي لا مناقضة فيها وهى نوعان احدهما
في حكم الفرع وهو صحيح سوا عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة فيقع بذلك مماثلة محضة و
ينسد طريق الوصول الى المدعى الا بترجيح كقولهم المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل
وقولنا مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف فهذا نفى لما اثبته الاول بعينه في محله او
بزيادة هى تفسير للاول وتقرير له كقولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل
وهذا احد وجهى القلب وهى معارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف
في التثليث بعد اكمال الفرع في محل الفرض فان قلت لم ذكر في اقسام المعارضة الخالصة
وهذه معارضة فيها مناقضة لما تقدم قلت هى معارضة نصا وذاتا ومناقضة ضمنا فاورده
هنا نظرا الى ذاتها وثم نظرا الى ما في ضمنها او تغييرا اى يعارضه بضد ذلك الحكم بان نفى ما اثبته
الاول او اثبت ما نفاه الاول لكن بضرب تغيير كقولنا في اليتيمة وهى الصغيرة التي لا اب لها
لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولى عليها نكاحا كالتي لها اب وقالوا هى صغيرة
فلا يثبت للاخ عليها ولاية التزويج كالمال فانه لا ولاية للاخ على المال بالاجماع فهذه معارضة
فيها تغيير لان النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية
وانه نفى الولاية بسبب خاص فلم يعارض فكل الجملة ولكن قد عارض البعض فان الخلاف ثابت

في ولاية الاخ وغيره ولما بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس
اليها بعد الاب والجد فبهذا يظهر معنى الصحة في هذه المعارضة او فيه نفى لما لم يثبته الاول
او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول وهذا نوع ثان من نوعى العكس الذى ذكرناه
وهو كقولنا الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراه كالمسلم فقالوا لما ملك بيعه وجب ان
يستوى حكم الشرا والتقرير عليه قياسا على المسلم ثم هذا لا تقرير على الملك بل يرد عليه فكذلك
يرد شراه تحقيقا للاستوا بينهما كما في حق المسلم وهذه معارضة فاسدة ظاهرا لانا لم نتعلل
للتفرقة بينهما لتكون التسوية معارضة بل حكم علتنا جواز الشرا والتسوية بين الشرا والادامة
حكم آخر لم يتعرض له غير ان تحت هذه التسوية دفعا للحكم الاول لانه اذا ثبتت المساواة بين
الابتدا والبقا لا يصح الشرا فيظهر فيها معنى الصحة عند اثبات التسوية بينهما او في حكم غير
الاول لكن فيه نفى الاول مثل قول ابى حنيفة في المراة التى نعى اليها زوجها فنكحت زوجا وولدت
ثم جاء الزوج الاول فالولد للاول لانه فراشه صحيح وثم ولد على فراشه فان عارضه الخصم بان
الثانى صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كما لو تزوج امراة بغير شهود فولدت يثبت
النسب وان كان الفراش فاسدا كذا هنا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لانها تثبت حكما
في غير المحل الذى وقع التعليل فيه اذ المعلل لم يتعرض لثبوت النسب من الثانى ولا لثبوت النسب
بل اثبت النسب للاول فحسب الا ان فيها صحة من حيث ان النسب لو ثبت من الثانى لا يكون
ثابتا من الاول فيحتاج الى الترجيح فيقال بان الاول فراشا صحيحا والثانى فراشا فاسدا
والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثانى حاضر والماء ماؤه فكان الولد ولده كما لو كان كل
واحد من الفراشين فاسدا واحدهما غايب والاخر حاضر فان الولد للحاضر كذا هنا
فيطالب بفقه المسالة وهو ان الصحة والملك احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فصل الزنا و
الملك للاول والماء والحضرة للثانى والفاسد شبهة لا تعارض الحقيقة حتى يرجح بالحضرة فيكون الولد
للاول والتفاوت بين الرابع والخامس ظاهر وذلك لان في الرابع تعارضه بحكم اخر في ذلك المحل
باثبات ما لم ينفه الاول وفي الخامس تعارضه باثبات ما اثبته الاول والثانى في علة الاصل وذلك
باطل سوا كانت بمعنى لا يتعدى او يتعدى الى مجمع عليه او مختلف فيه اعلم ان هذه الوجوه كلها
فاسدة لان ما لم يرجع الى الفرق فقد تبين بطلانه ولان ذكر علة اخرى في الاصل لا ينفى تعليل
المعلل لجواز اجتماعهما علتين في الاصل واذا جاز اجتماعهما بلا تنافى لم يقع بينهما معارضة
ولان ما ذكر المعارض ان لم يتعد الى الفرع كالتعليل بالثمنية فهو فاسد لما مر ان حكم التعليل
التعدية فيما لا نص فيه حكمه اصلا فيكون فاسدا وان كان يتعدى الى فصل مجمع عليه كتعليل مالك
بالاقتيات والادخار فانه يتعدى الى الارز والسمسم والتين والحكم فيها ثابت عندنا ايضا
بتعليلنا بالقدر والجنس فلا يجرى فيه معارضة نفعا الا ان يقع النزاع في الجص والنورة وانه

لا يضرنا ايضا لانه لا اتصال له بموضع النزاع الا ان اذا انعدم العلة وقد بينا ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم وان كان يتعدى الى فصل مختلف فيه كقولنا فيمن باع قفيز جص بقفيزي جص انه باع مكيلا بجنسه متفاضلا فلا يجوز قياسا على الحنطة فالخصم يقول المعنى في الاصل انه باع مطعوما بجنسه متفاضلا ويقول علته يتعدى الى فروع لا يقولون بها كالحفنة والتفاحة فمن اهل النظر من جعل هذه المعارضة حسنة لاتفاق الخصمين على ان علة الحكم احدهما فصار ناسرا نفيين فاذا ثبت صحة ما ادعاه احدهما علة بطلت الاخرى ضرورة والجواب انا اجمعنا على جواز الجمع بينهما اذ انا فنكون الكيل علة والطعم علة وانا نفي كل واحد منا علة خصمه بدليل قام على فسادها لا لصحة علته لجواز ان يكونا صحيحتين لان التعليل بعلل شتى جائز فاثبات الفساد لصحة الاخرى باطل فبطلت المعارضة وقول فخر الاسلام رحمه الله لاجماع الفقهاء على ان العلة احدهما مشكل لان مالكا واصحابه يقولون بان العلة غيرهما فلهذا قلت لاتفاق الخصمين على ان علة الحكم احدهما وقوله رحمه الله كالكيل والطعم الصحيح احدهما لا غير مشكل لجواز ان يكون الصحيح الاقتيات والادخار ويكونا فاسدين ولجواز ان يكون الكل فاسدا كقول داود ولجواز ان يكون الكل صحيحا كقول المصوبة وقوله الى معنى مختلف فيه مشكل ايضا الا ان يراد به الى فصل مختلف فيه او الى فروع كما ذكر القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة السرخسي لان التعدي من الاصل الى الفرع لا الى المعنى وكل كلام صحيح في الاصل يذكر على سبيل المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة ولما بطلت المفارقة اراد ان يبين طريقا للسائل فقال كل كلام يذكره اهل الطرد على سبيل المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة ليظهر الفقه كقولهم في اعتاق الراهن انه تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان مردودا كالبيع فقال اهل الطرد الفرق بينه وبين البيع بين وذلك لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه والعتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه والوجه فيه ان نقول ان القياس شرع لتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه لا لتغيير وانا لا نسلم وجود هذا الشرط وهو عدم التغيير وبيانه ان حكم الاصل اي البيع وقفه ما يحتمل الفسخ حتى لو اجاز المرتهن نفذ وانت في الفرع اي الاعتاق تبطل اصله ما لا يحتمل الفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه عندك وكذلك اذا قاس اعتاق الراهن باعتاق المريض وقال ان كل واحد منهما يبطل حق الغير فلا يصح فنقول حكم الاجماع ثم توقف العتق حتى لزمته السعاية ان لم يكن له مال آخر ولزوم الاعتاق حتى يعتق بعد الاداء لا محالة ولا يسترد في الرق وانت قد عديت البطلان اصلا حيث ابطلت الاعتاق في الفرع فكان باطلة فان ادعيت ان الاصل حكما غيرهما قلنا بان ادعى ان الحكم في البيع البطلان او ادعى ان حكم اعتاق المريض البطلان فهو نفسه لم نسلم وكقولهم في قتل العمد انه قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطا فقال اهل الطرد الفرق بين الفرع والاصل بين لان المثل في الخطا غير مقدور عليه وهنا المثل مقدور

عليه والسبيل فيه ما قلنا انا لا نسلم وجود شرط القياس وبيانه ان حكم الاصل شرع المال خلفا عن القود لفوات الاصل وانت جعلت المال في الفرع مزاحما للقود حيث جعلته مشروعا معه

فصل واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر وصفا حتى له يترجح القياس بقياس اخر وكذا الحديث والكتاب وانما يترجح بقوة فيه اعلم ان الترجيح عبارة عن اظهار الزيادة لاحد المثلين على الاخر وصفا لا اصلا من قولك ارجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته وطفت كفة السنجات ويقال وزن وارجح اي مايل بزيادة لو افردت الزيادة عن الاصل لم يقم بها الوزن في مقابلة الكفة الاخرى فصار الرجحان في الوزن عبارة عما يغير صفة الوزن لا عما يقوم به الوزن على سبيل المقابلة نحو الحبة في العشرة بخلاف الستة والسبعة وهذا لان ضد الترجيح التطفيف وهو انما يكون بنقصان يظهر في الوزن او الكيل بوصف لا يقوم به التعارض ولا ينفي اصل التعارض وكذلك في الشريعة هو عبارة عن زيادة تكون وصفا لا اصلا الا يرى انا جوزنا فضلا في قضاء الديون قال عليه السلام للوزان زن وارجح فانا معشر الانبياء هكذا نزن ولم نثبت حكم الهبة في مقدار الرجحان لانه زيادة تقوم وصفا لا مقصودا بخلاف زيادة الدرهم على العشرة فانه اكثر ما يقع به الترجيح فيصير هبة حتى لو لم يكن متميزا كان الحكم فيه كالحكم في هبة المشاع لانه مقصود بالوزن فكان مقصودا بالتمليك وليس ذلك الا الهبة فان قضاء العشرة يكون بعشرة مثلها ولهذا قلنا ان الترجيح له يقع بما يصلح ان يكون علة بانفراده لان الترجيح له يقع الا بوصف وما يكون علة بانفراده لا يصلح وصفا للغير حتى لو اقام رجل شاهدين على عين واقام آخر اربعة لم يترجح صاحب الاربعة لان زيادة شاهدين في حقه علة تامة للحكم فلم يصلح وصفا مرجحا وانما يقع الترجيح بوصف مؤكد حتى لو اقام احد المدعيين مستورين والاخر عدلين يرجح العدلان بالعدالة لانها تؤكد معنى الصدق في الشهادة وكذلك بزيادة شاهد واحد لاحد المدعيين لا يقع الترجيح لانها حجة في الاحكام التي يقبل فيها شهادة الواحد وله يقع به الترجيح ولهذا قلنا له يترجح القياس بقياس آخر لانه لا يصير وصفا وبحاله ولا الحديث بحديث اخر ولهذا ولا القياس بالنص له ان النص حتى يشهد لصحة القياس صارت العبرة للنص فسقط القياس ولا نص الكتاب بنص اخر لما مر وانما يترجح القياس بقوة الاثر في علته والخبر بفقه الراوي وعدالته وضبطه واتقانه والنص بكونه محكما او مفسرا او نصا او صريحا او حقيقة ولهذا صار المشهور اولى من الغريب والمتواتر اولى من الاحاد لان الخبر انما صار حجة بالاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم فلما كان الاتصال اقوى كان اولى وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة حتى يكون الدية نصفين اذا مات المجروح منها وكان ذلك خطا لان كل جرح علة تامة لاضافة الموت اليه فلا يكون لزيادة العدد فيه عبرة ولو قطع احدهما يده ثم حز الاخر رقبته فالقاتل هو

هو للجازدة القاطع لزيادة القوة فيما هو علة القتل اذ لا يتوهم بنان حيا بعد الجز بخلاف
القطع وكذا الشفيعان في الشقص الشايع المبيع بسهمين متفاوتين سوآء في استحقاق الشفعة
حتى كان المبيع بينهما على عدد رؤسهما وذلك بان يكون دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللاخر
سدسها فباع صاحب السدس سدسه فانهما سوآء في استحقاق الشفعة لان الشركة بكل جزء دان
قل علة تامة لاستحقاق جميع المبيع بالشفعة وقد وجد في جانب صاحب الكثير كثرة العلة والترجيح
لا يقع بما يصلح ان يكون علة وكذلك قال الشافعي ان صاحب الكثير له يكون اولى فلا يترجح على صاحب
القليل حتى كان عند لصاحب القليل حق المزاحمة معه في الاخذ بالشفعة ولو ترجح لصار الكل له
لان المرجوح في مقابلة الراجح كالمعدوم لكنه جعل الشفعة من علة مرافق الملك كالولد والثمرة من الشجرة
فجعلها مقسومة على قدر الملك وفيه جعل حكم العلة متولدا من العلة حيث الحقها بالثمرة
والولد وهما متولدان من الشجرة والام والحكم يثبت بالعلة ولا يتولد منها كالملك يثبت بالبيع ولا
يتولد منه وجعل الحكم مقسوما على قدر العلة ولا يبقى كذلك فالملك مع القرابة علة العتق ولا ينقسم
العتق عليهما لان العلة ما لم يتحقق بجميع اجزائها لا يثبت الحكم بها واتفقت الصحابة في امراة ماتت
وتركت ابني عم احدهما زوجها على ان للزوج النصف بالزوجية والباقي بينهما نصفان بالعصوبة ولا
يترجح عصوبة الزوج بالزوجية لانها ليست بصفة للعصوبة بل هي علة اخرى له مستحقان الارث
سوى العصوبة وقال جمهور الصحابة في ابني عم احدهما اخ لام ان السدس له بالاخوة والباقي بينهما
نصفان بالتعصيب وقال ابن مسعود المال كله للاخ لام فتعلق ابن العم الذي هو اخ لام له في
الكل قرابة فيتقوى احدى الجهتين بالجهة الاخرى كالاخ لاب والام مع الاخ لاب واخذنا
بقول الجمهور وهم لم يجعلوا الاخوة مرجحة اذ كانت علة للاستحقاق بانفرادها والاخوة
اقرب من العمومة فكانت الاخوة سابقة عليها فلا يمكن ان يجعل وصفا للعمومة لان الوصف
لا يسبق الموصوف بخلاف الاخوة لام فانها جعلت في معنى زيادة الوصف للاخوة لاب لان قرابة
الاخوة لام وان كانت علة بانفرادها فقرابة الام تابعة لقرابة الاب في الاستحقاق
فجعلت وصفا لقرابة الاب لا اتحاد المنزل تحقيقه ان الاخوة باعتبار مجاورة في صلب الجد
فلا يمكن ان يجعل المجاورة في رحم الام موجبة زيادة وصف في معنى المجاورة في صلب الجد فاما
المجاورة في رحم الام فيمكن ان يجعل مقوية للمجاورة في صلب الاب وما يقع به الترجيح اربعة
بقوة الاثر اذ المعنى الذي صار الوصف به حجة الاثر فيما كان اقوى اثرا كان الاحتجاج به
اولى لثبوت القوة فيما به صار حجة وذلك كالاستحسان في معارضة القياس ونظيره الخبر فانه
لما صار حجة بالاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم رجحانه بما يزيد معنى الاتصال من الاشهاد
وفقه الراوي وحسن ضبطه واتقانه وصلاحه فان قبل اليست الشهادة جعلت حجة
بسبب العدالة ثم لم يترجح بقوة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض فلم يرجح

احد القياسين بقوة التاثير قلنا العدالة بالتقوى والانزجار عن ارتكاب المحرمات والتقوى
ليست بانواع بعضها فوق بعض لتمكن التمييز بينهما بانواعها بخلاف تاثير العلة فان ذلك
يكون بادلة معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض فتظهر قوة الاثر عند المقابلة على وجه
لا يمكن انكارها وبيان هذا في مسائل منها ما قال الشافعي رحمه الله في طول الحرة انه يمنع
الحر عن نكاح الامة لانه يرق ماؤه مع استغنائه عنه وذلك حرام على كل حر كما لو كان تحته
حرة فانه لا يجوز له التزوج بالامة وانما قلنا بان فيه ارقاق مائه لان الولد يتبع الام في الرق
والحرية والولد جزء من الاب والاب حر بجميع اجزائه فاذا صار الولد تبعا للام يصير جزء الحر
رقيقا ضرورة وهذا وصف بين الاثر فان الارقاق اهلاك حكما اذ الرق اثر الكفر وهو موت
حكما فلا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة هنا لوجود طول الحرة ولهذا تخير الامام في الكافر
المقهور بين القتل والاسترقاق فكما يحرم عليه قتل ولده شرعا يحرم عليه ارقاقه مع استغنائه
عنه بخلاف ما اذا لم يجد طول الحرة لان فيه ضرورة وقلنا ان الطول لا يمنع الحر من نكاح الامة
لان الامة محللة في حق العبد على الاطلاق فتكون محللة في حق الحر على الاطلاق وهذا لان المولى
اذا رفع الى العبد مهرا يصلح للحرة والامة جميعا وقال له تزوج من شئت جاز له ان ينكح امة
فلما ملك العبد هذا النكاح ملكه الحر كساير الانكحة وهذا قوي الاثر لان الحرية من صفات
الكمال واسباب الكرامة فيها يصير اهلا لملك الاشياء والولاية ويخرج من ان يكون مولى عليه
والرق من اسباب تنصيف الحل الذي يترتب عليه عقد النكاح حتى يحل للعبد نصف ما يحل للحر
فيجب ان يكون الرقية التنصيف مثل الحرية الكل تحقيقا للتنصيف وما يكون شرطا في الحر يكون
شرطا في العبد كالشهود وخلو المراة عن عدة الغير وما لا يكون شرطا في حق الحر كالخطبة و
تسمية المهر لا يكون شرطا في حق العبد ولو كان عدم الطول شرطا لنكاح الحر لكان شرطا لنكاح
العبد ولا يبقى فلا يبقى وهذا الحل كرامة يختص به البشر وكيف يجوز ان يتسع الحل بسبب الرق
حتى يحل للعبد ما لا يحل للحر وهذا اثر ظهر قوته بالتامل في احوال البشر الا يرى ان النبي
عليه السلام لما كان اشرف الناس كان اوسعهم حلا حتى حل له التسع او ما شاء من النسآء نقد
روي عن عائشة انها قالت ما خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا حتى اباح من النسآ
ما شآء واثر علته ضعيف بحقيقته فالارقاق دون التضييع لان الارقاق اهلاك حكمي
والتضييع بالعزل اهلاك حقيقي والعزل في الاماء جائز مطلقا وفي الحرائر برضاهن فلان يجوز
له الارقاق بنكاح الامة اولى وبحاله فان نكاح الامة جائز لمن يملك سرية يستغني بها عن نكاح
الامة وكذلك اذا كان في ملكه ام ولد فتزوج امة جاز ومعلوم انه مستغن عن تعريض الجزء
للرق بهذا فان الولد المتولد منهما يكون حرا ومنها ما قال ان نكاح الامة الكتابية لا يجوز
للمسلم لان للرق اثرا في حرمة النكاح حتى لا يجوز نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر حتى لا يجوز

نكاح المجوسية فاذا اجتمعا في شخص واحد التحقا بالكفر الغليظ وهو الشرك ولهذا جواز
نكاح الامة بطريق الضرورة عند خشية العنت وهو الزنا لما فيه من ارقاق الولد والضرورة
ترتفع باحلال الامة المسلمة فلا حاجة الى حل الامة الكتابية للمسلم بالنكاح وقلنا الامة
الكتابية حلال للمسلم لان نكاح الحرة الكتابية حلال للمسلم فتحل نكاح الامة الكتابية
قياسا على دين الاسلام وهو نكاح بملك العبد المسلم فكذا بملك الحر المسلم وهذا لما قلنا
ان الرق لا يحرم اصل النكاح وانما يؤثر في التنصيف فيما يقبله كالطلاق والعدة والقسم و
الحدود كله في العبارات فان المملوك يبقى على اصل الحرية فيها والتنصيف يختص بما يقبل العدد
من الاحكام بالنكاح في جانب الرجل متعدد فيظهر التنصيف في العدد وفي جانب المراة غير
متعدد فانها لا تقدر على التزوج برجال كما يتزوج الرجل نساء فلا يحتمل التنصيف ولكنه
من حيث الاحوال متعدد وهي حال التقدم على نكاح الحرة وحال التاخر عنه وحال المقارنة
فيصح متقدما ولم يصح متاخرا قوله بالتنصيف ويبطل مقارنا لانه لا يحتمل التنصيف اذ لا
يمكن ان يصح بعضه ولا يصح بعضه فغلب التحريم على التحليل كالطلقة في الثلاث والاقراء فان
طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان لما قلنا او نقول في الحقيقة مما حالتان حالة
الانفراد عن الحرة بالسبق وحالة الانضمام الى الحرة بالمقارنة او التاخر فيثبت الحل في
حالة الانفراد دون الانضمام فهذا وصف قوي اثر بالتامل في الاصول فان الحل تارة يثبت
بالنكاح وطورا بملك اليمين ثم وجدنا الامة الكتابية كالامة المسلمة في الحل بملك اليمين فكذا
في الحل بالنكاح وكذلك قلنا ان الحر اذا نكح امة على امة يصح كالعبد اذا فعله لما قلنا ان اثر
الرق في تنصيف ما يقبله لا في التحريم وقوله ان للرق اثرا في حرمة النكاح ضعيف لما بينا ان
الرق ليس من اسباب التحريم لكنه من اسباب تنصيف ما يقبله لرق الرجال لم يحرم على العبد
شيا حل للحر لكنه اثر في التنصيف فكذا رق الاماء وقد جعل الرق من اسباب فضل الحل حيث
جوز نكاح الامة المسلمة للعبد عند الطول ونكاح الامة الكتابية عند عدم الطول وللحرية
من اسباب نقصان الحل وهذا عكس المعقول لان الحل نعمة والعقل يابى ان يكون للحر انقص
من العبد نعمة ونقض الاصول لان الاصل ان اثر الرق في التنصيف لا في التفضيل ودين الكتابي
ليس من اسباب التحريم ايضا اذ لو كان كذلك لم يحل بملك اليمين كالمجوسية واثر الرق ودين
الكتابي مختلف ايضا فاثر الرق في التنصيف واثر دين الكتابي في التنجيس فلم يصلح ان
يجعلا علة واحدة مع اختلاف اثريهما ولا نسلم بان جواز نكاح الاماء ضروري وهذا لان
الرق في التنصيف لا ينافي مساواة للحرة فكما ان نكاح الحرة مشروع لا بطريق الضرورة فكذا نكاح
الامة في النصف لا ينافيها وكما لم يحل بقاء ما بقي في حق العبد بعد التنصيف بالضرورة فكذا
في الامة بل اولى فانها تستمتع بمولاها بملك اليمين والعبد لا طريق له سوى النكاح ولما

قلنا من سقوط حرمة الارقاق اذ العزل جائز وهو اهلاك حقيقي فالارقاق وهو اهلاك
حكمي اولى لكنه في حكم الاستحباب اي هو في الاستحباب ضروري يعني لا يستحب نكاح الامة الكتا بية
مثل نكاح الحرة الكتابية فانه جائز ولكن المستحب تركه لان جواز نكاح الاماء ضروري بل
الجواز مطلق لاطلاق المقتضي كما ان نكاح الامة المسلمة مستحب ونكاح الكتابية غير مستحب
لكنه مطلق لا ضروري ومنها ما قال في اسلام احد الزوجين في دار الاسلام او في دار الحرب ان
كان قبل الدخول يقع الفرقة بنفس الاسلام وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء العدة
واذا ارتد احدهما قبل الدخول تقع الفرقة للحال وبعد الدخول يتوقف على انقضاء ثلاثة
اقراء فسوى بين الردة والاسلام في اضافة الفرقة اليهما وفي توقف الفرقة على انقضاء ثلاثة
اقراء وعندنا اذا اسلم احد الزوجين لا يقع الفرقة قبل الدخول او بعده بل يعرض
الاسلام على الاخر فان اسلم فهما على نكاحهما وان ابى فرق القاضي بينهما واذا ارتد احدهما
يتعجل الفرقة قبل الدخول وبعده قال ان سبب الفرقة اختلاف الدين لان مع اختلاف الدين
عند اسلام المراة وكفر الزوج لا ينعقد النكاح بينهما ابتداء فكذا لا يبقى النكاح وكذا عند
ردة احدهما لا ينعقد النكاح ابتداء فكذا لا يبقى النكاح وهذا اعتبار البقاء بالابتداء وهو
ضعيف جدا فقيام العدة وعدم الشهود يمنعان ابتداء النكاح ولا يمنعان البقاء ولا تصح
اضافة الفرقة الى الاسلام لانه سبب لعصمة الاملاك دون ازالتها لقوله عليه السلم فاذا
قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم ولا الى الكفر الباقي لانه غير حادث بل هو دوام لما كان
ودوام ما لم يكن قاطعا لا يوجب قطعا ضرورة وهذا لانه كان موجودا وصح معه النكاح
ابتداء وبقاء فان قيل انما لم يكن كفر هذا قاطعا مع كفر الاخر وان اسلام الابي انه لم يكن
منافيا لابتداء العقد مع كفر الاخر والان هو مانع قلنا بان ما صار مانعا بتبدل الحال لا يدل
على انه يصير قاطعا فرب شيء يمنع ولا يقطع كالنزاع وقع في القطع الا يرى ان نكاح الحرة
يمنع نكاح الامة ولا يقطع نكاحها والحدث يمنع ابتداء الشروع في الصلوة ولا يقطعها
واذا لم يصلح واحد منهما سببا للفرقة ولا بد من دفع ضرر الظلم عنها لان ما هو المقصود بالنكاح
وهو الاستمتاع فات شرعا جعلنا السبب ما له اثر في ايجاب الفرقة وذلك فوت غرض النكاح
فهذا الاختلاف يحرم الوطي ويجعلها معلقة والتعليق حرام قال الله تعالى فتذروها
كالمعلقة وجعله ظلما على النكاح بفوت الغرض الذي شرع له النكاح واذا كان كذلك
صار مفوضا الى القاضي لانه فرقة لازالة الظلم والقاضي نصب لازالة الظلم عن الناس
وهو قوي الاثر بالرجوع الى الاصول فالتفريق باللعان والجب والعنة والايلاء كان باعتبا ر
هذا بحاله على من كان فوات الامساك بالمعروف فرحمته وهذا لان باللعان يزول حل الاستمتاع
كما تقرر امنه كذا ذكر في المنتقى اذ الكاذب منهما ينزل عليه اللعنة والغضب من الله فيستوجب

حرمات النعمة وحل الاستمتاع نعمة وبه زال حل الاستمتاع في حقه فزوال في حق الآخر ضرورة
لاستحالة بقاء الحل في احد الجانبين دون الآخر وفوات هذا الغرض في الجب والعنة ظاهر
وكذا في الايلاء لانه ظالم بمنع حقها في الجماع واما الردة فمنافية لكونها من اسباب زوال العصمة
عن نفسه وعن ماله قال عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه ولان النكاح سبب على الحل الذي
هو كرامة والردة سبب لاسقاط ما هو كرامة فلا يبقى الحل بعد الردة ضرورة فلا يبقى النكاح
وهذا وصف يبقى الاثر ولا يلزم اذا ارتدا معا فان الفرقة لا تقع بينهما مع ان ردة احدهما
موجودة لانا بقينا النكاح بينهما باجماع الصحابة بخلاف القياس والقياس ليس بحجة
في معارضة الاجماع ولان حال الاتفاق دون حال الاختلاف فلم يصح التعدية من ارتداد
احدهما الى ارتدادهما اذ لا يلزم من كونها منافية للنكاح في اقوى الحالين كونها منافية للنكاح
في ادنى الحالين ولان في ردة احدهما اختلافا ومضادة وفي ردتهما ائتلافا وموافقة وفي الاتفاق
حصول اغراض النكاح وفي الاختلاف فواتها وقوله ان الردة غير منافية بدلالة ارتدادهما
ضعيف لانا وجدنا اختلاف الدين يمنع ابتداء النكاح والاتفاق على الكفر لا يمنع ابتداء النكاح
ومنها ما قال في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن فيه التكرار كالغسل وقلنا انه مسح فلا
يسن فيه التكرار كالمسح بالخف ثم تأثير المسح في سقوط التكرار اقوى من تأثير الركنية
في سنية التكرار اذ الركنية لا تؤثر في التكرار بل تأثير الركن في تحقيقه وتحصيله لا في التكرار
كما في الايمان ولا يختص التكرار بالركن فقد سن تكرار المضمضة وليس بركن وأثر المسح في
التخفيف يثبت لوجود الاكتفاء بالاصابة مع امكان الاسالة ولتأديه ببعض محله وبقي ثباته
على الحكم المشهود به وهذا لان الوصف انما جعل علة لايجابه الحكم فكان زيادة وجوب الحكم به
رجحانا من حيث العلية ولان الاثر انما صار اثرا بالرجوع الى الكتاب والسنة والاجماع وما
كان ثبوته بالكتاب او السنة او الاجماع يكون ثابتا مستأكدا فما يظهر فيه زيادة القوة في
الثبات عند العرض على الاصول يكون راجحا باعتبار ما به صار حجة وهذا كقولنا في صوم رمضان
انه متعين اولى من قولهم صوم فرض لان هذا مخصوص في الصوم بخلاف التعيين فقد تعدى
الى الودائع والغصوب ورد البيع الفاسد اي سقوط التعيين فيما هو عين حكم لازم موجود
في المعاملات وساير الفرايض كالزكوة فانه اذا تصدق بالنصاب على الفقير ولم ينو الزكوة
يخرج عن العهدة والحج لو اطلق النية ولم يعين حجة الاسلام يجوز وكذا اذا رد الوديعة
الى مالكها يخرج عن العهدة باي جهة ردها ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة وكذا اذا
رد المغصوب على المالك يخرج عن العهدة باي جهة رده حتى اذا باعه من مالكه او وهب له
او تصدق به عليه وسلمه اليه يقع عن الوجه المستحق وسواء علم صاحب الحق به او لم يعلم
وكذا اذا رد المبيع على البايع لفساد البيع ولو بهبة او صدقة او بيع سوى المشترى عن

ضمان

ضمانه لان الرد بسبب فساد البيع مستحق في هذا المحل بعينه شرعا والمستحق على الوجه اذا اتى به يقع عن
الوجه المستحق عليه وكذا الايمان بالله تعالى فرض متعين فاذا آمن يكون ايمانا فرضا وان لم ينو الفرض لتعينه و
كذا اذا فعل المحلوف عليه يحنث وان لم يفعل بنية اليمين لتعينه وكقولنا في مسح الرأس انه مسح فهو اثبت في
دلالة التخفيف من قولهم ركن في دلالة التكرار فالتيمم ومسح الخف ومسح الجورب ومسح الجبيرة ظهرت الخفة
فيها بترك اعتبار التكرار وليس للركنية زيادة في الثبات في سنة التكرار فالركن اسم وصف عام في الوضوء
والصلوة ثم اركان الصلوة كالقيام والقراءة والركوع والسجود اكمالها بالاطالة لا بالتكرار وقد يكرر ما ليس
بركن كالمضمضة والاستنشاق وكقولنا في المنافع انها لا تضمن بالاتلاف مراعاة لشرط ضمان العدوان وهو
التماثل كقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم بالاحتراز عن الفضل اذ القيمة دراهم او دنانير وهما جوهران
والمنافع اعراض والجوهر خير من العرض لانه مما يبقى ويقوم بنفسه والعرض لا يبقى ولا يقوم بنفسه ولهذا جوزنا ان يجب
على المتلف فوق ما اتلف كان يجب الجيد باتلاف الردي اولى من قولهم ان ما تضمن بالعقد تضمن بالاتلاف كالاعيان
تحقيقا للجبر اي لجبر حق المظلوم واثبات المثل تقريبا لا تحقيقا اذ لا يمكن رعاية المماثلة الا بادنى تفاوت فيتحمل
كما يجب القيمة عن الاعيان وانما يستدرك ذلك بالحزر والظن فلما لم يمكن رعاية المماثلة صورة ومعنى رعاية لحق المتلف
عليه لان دفع الضرر واجب ما امكن فاذا دار الامر بين ان يسقط الضمان احترازا عن ايجاب زيادة على المتعدي مع
اضراره بالمتعدى عليه بابطال اصل حقه في المالية وبين ان يجب الضمان ويتحمل الزيادة على المتعدي رعاية لاصل حق
المتلف عليه بعذر العجز كان هذا اولى اذ المظلوم اولى بالنصرة ودفع الضرر عنه واكثر الضررين اولى بالدفع عند
المقابلة لان التقييد بالمثل واجب في الاموال كلها والصيام والصلوة وغيرها وسقوط الضمان عن المعصوم جائز
كالعادل يتلف مال الباغي والباغي يتلف مال العادل في حال المنعة والحربي يتلف مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع
في الدارين لان الظالم مساو للمظلوم في احترام حقوقه الا من حيث الانتصاف منه له بالمثل فكان المصير الى ما هو
مشروع اولى من المصير الى ما ليس بمشروع اصلا ولان الزيادة راجعة الى حكم الله تعالى تفويتا وحكم الله تعالى مصون عن الجور
وعدم وجوب الضمان لعجزنا عن ايجاب المثل في موضع يراعى فيه المماثلة بالنص والعجز عذر لنا وهذا سائغ كسقوط
فضل الوقت في الصوم والصلوة وسقوط رعاية الصورة في المثل القاصر ولانا لو اوجبنا الضمان لاهدرنا حق المتلف
في الزيادة في الدنيا والآخرة ومتى لم نوجب الضمان لا يهدر حق المتلف عليه اصلا بل يتأخر الى الآخرة فكان هذا تأخيرا والاول
ابطالا وضرر التأخير دون ضرر الابطال وهذا الذي ذكرنا من وجوب الضمان بالمثل ثابت في عامة الاحكام كالمعاملات
والعدوانات والعبادات وغيرها وما ذكر مخصوص بالعقد لان المنافع انما تضمن بالعقد فكان ما ذكرنا اثبت
مما ذكر فكان اولى ومنها كثرة اصوله لان العلة انما صارت حجة لاصلها فيكون كثرة الاصول ككثرة الرواة والاشهاد
في السنن سبب الرجحان لانه زيادة على ما به صار الخبر حجة والحاصل ان كثرة الاصول عبارة عن كثرة نظاير توجد
فيه هذا الوصف والحجة هو الوصف المؤثر لا النظير بكثرة النظاير يوجب زيادة تأكيد للوصف المؤثر فيصلح
مرجحا حتى لو شهد لاحدى العلتين اصول كثيرة ولم يشهد للعلة الاخرى الا اصل واحد كانت العلة التي شهد لها اصول
كثيرة اولى بالعمل من الاخرى وقلما يوجد نوع من هذه الانواع الا ويتبعه الاخران وهذا النوع قريب

من النوع الثاني لأنه جعل في النوع الثاني دليل الترجيح ما هو أثر كثرة الأصول وهو ثباته على الحكم المشهود به
وهنا جعل نفس كثرة الأصول دليل الترجيح لأنه سبب ثباته ففي النوع الثاني اعتبر الأثر وفي النوع الثالث
اعتبر المؤثر ولا يكون هذا ترجيح القياس بالقياس لأن ذلك إنما يجوز لأن لكل قياس علة على حدة وفيما نحن
فيه القياس واحد والمعنى واحد إلا أن أصوله كثيرة وبالعدم عند العدم أي الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة
وهو العكس وهو أضعف وجوه الترجيح لما مر أن العدم لا يوجب شيئا لأنه ليس بشيء لكن الحكم إذا تعلق بوصف ثم
عدم عند عدمه كان ذلك أوضح لصحته حيث دار معه وجودا وعدما مع كونه مؤثرا فيه وهو كقولنا في مسح الرأس
إنه مسح لأنه ينعكس بما ليس بمسح كغسل اليدين والرجلين والوجه والاغتسال من الحيض والنفاس والجنابة
فإنه يسن فيها التكرار لأنها ليست بمسح وقولهم ركن لا ينعكس لأن التكرار مسنون في المضمضة والاستنشاق مع أنهما
ليسا بركنين وقولنا في الأخ إذا ملك أخاه إن بينهما قرابة محرمة للنكاح فأشبه الأب والابن ينعكس في ابن العم
فإنه لا يعتق بالملك لعدم هذه العلة وهي القرابة المحرمة للنكاح وقولهم بأنه يجوز وضع زكوة أحدهما في الآخر فلا يعتق
أحدهما على صاحبه بالملك لا ينعكس فإن الكافر لا يعتق على المسلم إذا ملكه ولا يحل وضع الزكوة فيه وقولنا في بيع الطعام
بالطعام بعينه إن التقابض ليس بشرط في المجلس لأنه مبيع عين فلا يشترط القبض في المجلس كالو باع ثوبا بثوب
لا ينعكس ببدل الصرف ورأس مال السلم أي إذا صرف الدرهم بالدرهم أو أسلم الدراهم في الحنطة يشترط القبض في
المجلس لما كان دينا بدين أو ثمنا بثمن كيلا يكون كاليا بكالي لأن الأثمان لا تتعين في البيع وتعليلهم بأنهما مالان لو قوبل
كل واحد منهما بجنسه يحرم التفاضل بينهما فيشترط التقابض في بيع أحدهما بالآخر كالذهب والفضة لا ينعكس
لأن قبض رأس المال في المجلس شرط احترازا عن الكالي بالكالي وإن جمع العقد بدلين لا يحرم التفاضل إذا قوبل كل
واحد منهما بجنسه بأن يكون رأس المال ثوبا والمسلم فيه حنطة ولا يرد علينا رأس المال إذا كان عينا فإنه يشترط
قبضه وقد أخذ رأس المال شبها بالمبيع لأنه ليس بمبيع حقيقة وقد حققناه في موضعه وقول فخر الإسلام رح لا ينعكس
تعليله لأن بيع السلم لم يشمل أموال الربوا ومع ذلك وجب فيه القبض مشكل إلا أن يراد به لم يشمل أموال الربوا [illegible]
بل يجوز أن يكون رأس المال مما لا يجري فيه الربوا بأن كان ثوبا وعبارة التقويم فإن القبض شرط في باب السلم
وإن لم يشتمل على أموال الربوا أوضح وإذا تعارض ضربا ترجيح كان الرجحان في الذات أحق منه في الحال
لأن الحال قائمة بالذات تابعة له اعلم أن هذا بيان المخلص عن تعارض وجوه الترجيح وأصله أن كل شيء
موجود بصورته ومعناه الذي هو حقيقة وجوده ثم يقوم به صفات تعقب الوجود فإذا تعارض ضربا
ترجيح أحدهما لمعنى في الذات والثاني لمعنى في الحال على مخالفة الأول كان الرجحان في الذات أحق من الرجحان
في الحال لأن الذات أسبق وجودا من الحال فيصير كاجتهاد أمضي حكمه لا يحتمل النسخ باجتهاد يحدث
من بعد ولأن الحال قائمة بالذات تابعة له فلو اعتبرنا الحال على مضادة الأول كان التبع مبطلا للأصل
وهو محال وذا لا يجوز وبيان هذا فيما اتفقوا عليه أن ابن ابن الأخ لأب وأم أولى بالعصوبة من العم
لأن المرجح فيه معنى في ذات القرابة وهي الأخوة التي هي متقدمة على العمومة والمرجح في العم الحال وهي زيادة القرب
وكذا العمة لأم من الخالة لأب وأم إذا اجتمعا فللعمة الثلثان وللخالة الثلث لأن المرجح في حقها معنى في ذات القرابة

وهو الإدلاء بالأب في الأصل قرابة الأب والخالة راجحة بحالها وهو اتصالها من الجانبين بأم الميت وابن الأخ
لأب وأم أحق بالعصوبة من ابن الأخ لأب لأنهما استويا في ذات القرابة فصرنا إلى الترجيح بالحال وهو زيادة
الاتصال لأحدهما وابن ابن الأخ لأب وأم لا يرث مع ابن الأخ لأب لأن ابن الأخ لأب يتقدم في العصوبة باعتبار
الحال لما استويا في ذات القرابة وهي الأخوة وقول فخر الإسلام للرجحان في الذات معناه لرجحان في هذا الذات
باعتبار الحال وهي القرب فيما اختلفوا فيه كما إذا صنع الغاصب في الخياطة والصباغة والطبخ والشي ونحوها
ينقطع حق المالك بالطبخ والشي ونحوهما لأن الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه إلى ثابتة وموجودة من كل وجه
والآن نضاف حدوثها إلى صاحب العين بل تضاف إلى الغاصب لأنه بفعله ولو أضيف إلى صاحب العين لكان لا للفنا ص
والعين هالكة من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى وهي من ذلك الوجه تضاف إلى صنعة الغاصب
إذ هالكة العين تضاف إلى الغاصب لأن الهلاك بفعله فصار ضامنا بدلها وهو آية كونها هالكة فصار الحادث
بفعل الغاصب قائما من كل وجه وما هو قائم حق المغصوب منه قائم من وجه هالك من وجه فيترجح ما هو قائم من كل وجه
على ما هو قائم من وجه وقال الشافعي رح صاحب الأصل أحق لأن الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له والجواب أن ما ذكر
يرجع إلى الحال والرجحان بحسب الوجود أحق من الرجحان بحسب الحال وكقولنا في صوم رمضان وكل صوم عين
أنه يجوز بالنية قبل انتصاف النهار لأن الصوم ركن واحد تعلق جوازه بالنية فإذا وجدت النية في البعض دون
البعض رجحنا باقتران النية بالأكثر الإمساك لرجحان جانب الوجود وقال الشافعي إذا عدمت النية في جزء من هذا
الركن رجحت جانب الفساد احتياطا في العبادة والجواب أن ما ذكر معنى يرجع إلى الحال لأن الجواز والفساد من
باب الحال وما ذكرناه معنى في الذات والمرجح في الذات أولى بالاعتبار من المرجح في الحال وكقول أبي حنيفة رح فيمن
له خمس من الإبل السائمة مضى من حولها عشرة أشهر ثم ملك ألف درهم ثم تم حول الإبل فزكاها ثم باعها بألف درهم إنه
لا تضم ثمنها إلى الألف الذي عنده لكنه يستقبل على الثمن حولا جديدا فإن ذهب له الفضة إلى الألف الأول لأنه
أقرب إلى تمام الحول تضم إليه احتياطا فإن تصرف في ثمن الإبل فربح الفاضل الربح إلى أصله وإن بعد من الحول ولا يعتبر
الرجحان بالاحتياط في الزكوة بأن ينظر إلى الأقرب إلى المالين حولا لأن الألف الربح متصل بأصله أي ثمن الإبل ذاتا لكونه
حاصلا منه وهو نماؤه ومتصل بالفاضل حالا من حيث القرب إلى الحول والذات أحق من الحال لما مر والترجيح
بغلبة الأشباه وبالعموم وقلة الأوصاف فاسد اعلم أن الكلام في الترجيح في أربعة مواضع في تفسير الترجيح
لغة وشرعا وفي الوجوه التي يقع بها الترجيح وفي بيان المخلص من تعارض وجوه الترجيح وقد مر تفسير هذه الوجوه
وفي الفاسد من وجوه الترجيح وهي أربعة أحدها ترجيح القياس بقياس آخر وترجيح الخبر بالخبر وترجيح الكتاب
بالنص وترجيح النص بالنص لما مر أن ما يصلح حجة لا يصلح مرجحا وسائر فيه خلاف الشافعي رح بعد قال صاحب
المحصول فيه مذهب الشافعي رح حصول الترجيح بكثرة الأدلة لأن الأمارات متى كانت أكثر كان الظن أقوى والثاني
الترجيح بغلبة الأشباه كقولهم أن الأخ يشبه الولد والوالد بوجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه كجواز وضع
الزكوة لكل واحد منهما في صاحبه وحل حليلة كل واحد منهما لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص
من الطرفين بخلاف الولد مع الوالد فإنه لا يجب القصاص من الطرفين بل من طرف واحد وهو قتل الولد [illegible] فأما

قبل الولادة فلا يوجب القصاص فكان هذا اولى وهذا انا سلم ان كل شبه يصلح قياسا فيصير كترجيح
القياس بقياس اخر وهذا خلاف الترجيح بكثرة الاصول فان الوصف هناك المسح وهو واحد ولكن الاصول
كثيرة وهنا الاصل واحد وما مر لكن القياس وموجبه ان القصاص من الطرفين وكذا وكذا وكذا امتداد و
كل واحد منهما صالح للجمع بين المقيس والمقيس عليه فيكون كترجيح القياس بقياس آخر والثالث الترجيح
بعموم العلة كقولهم الطعم اولى بالعلية لانه يعم القليل والكثير اى النادر والحفنة وما يدخل تحت الكيل والتعليل بالقدر
يخص الكثير وهذا انا سلم ان العلة خلف النص والنص لا يترجح بعمومه فكيف يترجح العلة بل الخاص من النص
اولى عندهم فكان ينبغي ان يجعل العلة الخاصة اولى ولان التعدي غير مقصود عندهم لان التعليل بالعلة القاصرة
جائز عندهم فبطل الترجيح به وعندنا صار علة بمعناه وهو التأثير لا بصورته والعموم صورة لانه من اوصاف
الصيغة والرابع الترجيح بقلة الاوصاف مثال ذات وصف احق من ذات وصفين كقولهم ان علتنا وصف احد
وهو الطعم والجنس شرط فكان اولى من علتكم وهو القدر والجنس وهذا انا سلم ان العلة خلف النص والنصان اذا
تقابلا لم يترجح احدهما بكونه اوجز عبارة فكذا هنا بل اولى لان الحكم ثم ثابت بصيغة النص ويتحقق ذلك في
التطويل والايجاز وهنا باعتبار المعنى المؤثر ولا يتحقق فيه الايجاز والتطويل فصل واذا ثبت دفع العلل
بما ذكرنا من وجوه كانت غاية ان يلجئ الى الانتقال وهو اما ان ينتقل من علة الى الاخرى لاثبات الاولى او ينتقل
من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى او ينتقل الى حكم اخر وعلة اخرى او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول
لا لاثبات العلة الاولى وهذا الوجه صحيح الا الرابع اما الاول فلانه ما ضمن بالعلة ابتداء الا تصحيح الحكم
بها فادام يسعى في تصحيح تلك العلة فهو ساع في ابقاء ما ضمن كمن احتج بقياس فنوزع فاحتج لتصحيح خبر
الواحد بالكتاب وذلك كقولنا الخارج من غير السبيلين ينقض الوضوء قياسا على الخارج من السبيلين فيقول
السائل لا نسلم بان قول الصحابي القياس حجة فاحتج المجيب بقول عمر لابي موسى اعرف الامثال والاشباه و
قس الامور عند ذلك فيقول السائل لا نسلم بان قول الصحابي حجة فيحتج بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر فيقول لا نسلم بان خبر الواحد حجة فيحتج بقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس
ولا تكتمونه فان الله اوعدهم بالكتمان وبترك البيان وحقيقة هذه الاضافة يتناول كل واحد من احاد الجمع لما عرف
من الحكم في الجمع المضاف الى جماعة انه يتناول كل واحد منهم وكذلك اذا علل بوصف ممنوع فقال في الصبي المودع
انه لا يضمن اذا استهلك الوديعة لانه سلطه على استهلاكه فلما انكر الخصم احتاج الى اثبات كونه مسلطا فكان
مساله يروم اثبات الحكم بما ذكر من العلة ولا يقدر على اثبات الحكم بتلك العلة الا باثبات تلك العلة فيكون لاثبات
تلك العلة حتى يقدر على اثبات الحكم بها واما الثاني فلان مقصوده اثبات ما ادعاه والتسليم يحققه فاذا انتقل
بعده الى حكم اخر ليثبته بالعلة الاولى كان ذلك اية كمال فقهه وذلك مثل قولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ
بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع والاجارة فان قال الخصم عندي عقد الكتابة
لا يمنع ولكن نقصان الرق هو الذي يمنع فيقول بهذه العلة وجب ان لا يتمكن نقصان في الرق مانع من الصرف
الى الكفارة اولى فيضمن ما يمنع فهذا اثبات حكم اخر بالعلة الاولى واما الثالث فلان ما ادعاه صار مسلما وهو ما

لقوله الصحيح لا اثبات القياس فنوزع فاحتج لتصحيح قوله الصحابي بخبر واحد فنوزع فاحتج صح

ما ضمن بالعلة الاولى اثبات حكمين لكن مثل هذا لا يخلو عن نوع غفلة حيث لم يعلل على وجه لا يحتاج الى الانتقال
واما الرابع فمن الناس من استحسنه ايضا واحتج بقصة ابرهيم عليه السلام في محاجة اللعين فانه عليه السلام لما قال ربي الذي يحيي
ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت قال ابرهيم عليه السلام فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب
من المغرب فانتقل الى حجة اخرى لاثبات ذلك الحكم بعينه وحكى الله عنه على وجه المدح دون الذم والصحيح ان هذا
انقطاع لان مجالس النظر لم تعقد الا لابانة الحق فاذا لم يكن متناهيا لم يقع به الابانة الا يرى انه اذا لزمه النقض
لم يقبل منه الاحتراز بوصف زائد فلان لا يقبل منه التعليل المبتدأ اولى ومحاجة الخليل عليه السلام مع اللعين ليست من
هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة لانه عارض بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت اذ اللعين ما كان يحيي ويميت
حقيقة الا انه انتقل دفعا للاشتباه اى ابرهيم عليه السلام لما خاف الاشتباه والالتباس على العامة انتقل من الحجة الاولى
مع انها كانت الحجة اخرى لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا استحسن في طريق النظر بان يقول المجيب بعد اثبات
علته على انا نقول شرعا في جواب اخر وهذا لان الحجج انوار فضم حجة الى حجة لزيادة الاطمئنان كضم سراج الى سراج
لتنوير المكان فيكون حسنا واعلم ان الانقطاع على اربعة اوجه اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله
فبهت الذي كفر والذي يليه جحد ما يعلم ضرورة والثالث المنع بعد التسليم فانه يعلم ان لا شيء يحمله على المنع الا عجزه عن
الدفع لما استدل به خصمه والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد اثبات الحكم بها حتى اشتغل فيها الى علة اخرى
لا لاثبات الحكم فان ذلك انقطاع لانه عبارة عن قصور المرء عن بلوغ مغزاه وعجزه عن اظهار مراده ومبتغاه وهذا
لعجز نظير العجز ابتداء عن اقامة الحجة على ما ادعاه وهو كانقطاع المسافر في الطريق فانه يعجز عن الوصول الى
مقصده الذي نوته فصل جملة ما تثبت بالحجج التي سبق ذكرها سابقا على باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع
شيئان الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة ومن الاسباب والعلل والشروط وانما يصح التعليل للقياس
بعد معرفة هذه الجملة اما العلة والشرط فظاهر وكذا السبب لان من الاسباب ما هو في معنى العلة فلذا احتيج الى
ذكرها اما الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمعا فيه وحق الله تعالى غالب
كحد القذف والدليل على انه مشتمل على حق العبد انه شرع لصيانة عرض العبد كالقصاص شرع لصيانة النفس
والعرض حقه ولدفع العار عن المقذوف وهو ينتفع به على الخصوص ويشترط فيه الدعوى لقبول الشهادة ولا يبطل
بالتقادم ويجب على المستأمن في دارنا ويقيمه القاضي بعلمه نفسه ولا يصح الرجوع بعد الاقرار والدليل على انه
مشتمل على حق الله تعالى انه شرع زاجرا ولهذا سمي حدا والحدود شرعت زواجر صونا للعالم عن الفساد ويستوفيه
الامام دون المقذوف ويتنصف بالرق والعقوبات الواجبة لله تعالى يتنصف بالرق لا حقوق العباد ولا يحلف
القاذف وانما غلبنا حق الشرع لان ما للعبد يجوز ان يتولاه مولاه ولا ينعكس اذ لا ولاية للعبد في استيفاء حق
الشرع الا بنيابة عنه وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى حتى يسقط بالشبهة وهو
جزاء الفعل في الاصل واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى والادمي فيه الربط كما ورد به الحديث ولكن لما كان
وجوبها بطريق المماثلة والجبران علمنا رجحان حق العبد فيه ولهذا يجري فيه الارث والعفو والاعتياض بطريق
الصلح بالمال كما في سائر حقوق العباد حتى اذا قتل السلطان انسانا يؤاخذ به كما لو اتلف مال انسان بخلاف

ما اذا قذف انسانا فانه لا يواخذ به كما لو يواخذ بحد الزنا واما حد قطاع الطريق فخالص حق الله تعالى ولهذا
لا يجب على المستامن اذا ارتكب سببه في دارنا كحد الزنا والسرقة بخلاف حد القذف وهذا لانه جزاء
المحاربة مع الله تعالى فيكون حقه ضرورة وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة كالايمان وفروعه
وهي انواع اصول ولواحق وزوايد فالتصديق في الايمان اصل محكم لا يحتمل السقوط بعذر الاكراه وبغيره
من الاعذار وتبديله بغيره يوجب الكفر بكل حال والاقرار باللسان ركن في الايمان عند الفقهاء ملحق
بالتصديق وهو دون الاصل دليل التصديق فانقلب ركنا في احكام الدنيا والاخرة حتى اذا صدق ولم يقر باللسان
بعد التمكن منه لا يكون مومنا عند الله تعالى وايضا عند عدم اداء الاعمال عند عدم الاقرار باللسان والتصديق بالجنان
وقد نص الاقرار اصلا في احكام الدنيا حتى اذا اكره الكافر على الايمان فامن صح ايمانه في احكام الدنيا
بناء على وجود احد الركنين وهو الاقرار وان كان قيام السيف على راسه امارة بينة على انه غير مصدق بقلبه
لكن الاسلام يعلو ولا يعلى ولهذا لا يحكم بالردة اذا اكره المرء عليها لان الاداء في الردة دليل محض على ما في الضمير
لا ركن وقد قام الدليل على عدم الكفر وهو قيام السيف على راسه فلهذا لا يحكم بكفره ومن كذب بقلبه ولم يقر
بلسانه كان كافرا بالاجماع فعلم ان الاقرار بالردة ليس بركن فيها بل هو دليل محض لوجود الردة بدون الاقرار
والاصل في فروع الايمان الصلوة فهي عماد الدين ما خلت عنها شريعة المرسلين وهي تشتمل على الخدمة بظاهر
البدن كالقيام والركوع والسجود وغيرها وباطنه كالنية والخضوع والخشوع ولكنها لما صارت قربة بواسطة
البيت الذي عظمه الله تعالى بالاضافة الى ذاته تقول انه طرا بيني كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة
فلذا صارت من فروع الايمان لا من نفس الايمان ثم الزكوة التي تعلقت باحد نوعي النعمة وهو المال فان النعمة الدنيوية
ضربان نعمة البدن ونعمة المال والعبادات شرعت لاظهار شكر النعمة بها وهي دون الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة
المال فرع فالمال وقاية النفس والصلوة صارت قربة بواسطة القبلة التي هي جماد وهي ليست من اهل الاستحقاق
وللصلوة وجود بدونها ولهذا في الخوف العدو والسبع تسقط عنه التوجه الى الكعبة والزكوة صارت قربة بواسطة
الفقير الذي يصلح ان يكون مستحقا بنفسه لحاجته لان الفقير يستحق الكفاية من الله تعالى والله تعالى احال الفقير
على الغني فكان له ضرب استحقاق في الصدقة حتى قال بعض العلماء انه يستحق حقيقة ومتى كانت الواسطة اقوى
كانت جهة القربة ادنى ومتى كانت الواسطة ادنى كانت جهة القربة اقوى باعتبار القصور والخلاص وكمال ثم الصوم
الذي يتعلق بنعمة البدن وهو قربة ملحقة بالاصل اي بالصلوة كانها وسيلة الى الاصل فيه يتم الحضور والخشوع والصوم
رياضة والصلوة خدمة ومناجاة مع الرب جل عظمته وقدرته والدابة بالرياضة تصلح لركوب الملك ولا يصير قربة
الا بواسطة النفس المايلة الى الشهوات واللذات وهي امارة بالسوء كما وصفها الله تعالى فيقهرها بالكف عن
اقتضاء شهوتها لابتغاء مرضات الله تعالى معنى القربة وهي دون الواسطتين الاولين لان الواسطة في الصلوة
والزكوة غير العابد خارجة عنه والنفس ليست بخارجة عنه فيكون ذلك وهذا واسطة دون الاولين فهذا
يقتضي ان يكون الصوم افضل من الصلوة والزكوة الا ان الصوم شرع وسيلة الى الصلوة لما بينا فكان دونها
والزكوة اصل بنفسها وليست بتبع لغيرها فكان اقوى من الصوم ولما لم يصر قربة الا بواسطة النفس صار من

من جنس الجهاد قال عليه السلم الجهاد جهادان احدهما افضل من الاخر وهو ان تجاهد نفسك وهواك وهذا لان
حسن الجهاد باعتبار انه قهر اعداء الله تعالى والمومنين والنفس عدو الله تعالى لما ورد في الوحي عاد نفسك فانها
انتصبت لمعاداتي وعدو المومنين قال عليه السلم اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ثم الحج الذي هو زيارة البيت المعظم
وهو ان سادى الا بافعال تختص باوقات مخصوصة واماكن معلومة وهو عبادة بهجرة وسفر فكان دون الصوم
لان فيه قهر عدوه تم فكانه وسيلة الى الصوم لان به تبعد عن الاهل والوطن فتضعف نفسه وتنكسر شهوته فكان
اثرا على الصوم بواسطة وهذا ما يعرفه اهل الرياضة والعمرة سنة توتية تابعة للحج كسنن الصلوة ولما كان
افعالها من جنس افعال الحج وكانت دون افعال الحج لم تكن مستقلة بل تكون تبعا له ثم الجهاد الذي شرع لاعلاء الدين
وهو فرض عين في الاصل لان اعلاء الدين فرض على كل مسلم لكن المقصود لما كان كسر شوكة المشركين ودفع شرهم
عن المسلمين وهو يحصل بالبعض صار من فروض الكفاية فيسقط بقيام البعض به عن الباقين الا ترى كان الواسطة
كفر الكافر وذلك جناية مقصوده بالرد والمحو فاذا حصل هذا المقصود بالبعض سقط عن الباقين والاعتكاف
قربة زايدة لما في شرطها اي الصوم من منع النفس عن اقتضاء شهوة البطن والفرج وهو مشروع لتكثير
الصلوة حقيقة او حكما بانتظار الصلوة اذ المنتظر للصلوة كانه في الصلوة بالحديث ولذا اختص بالمساجد
لانها معد للصلوة فكان من النوابع وعقوبات كاملة كالحدود نحو حد الزنا والسرقة وشرب الخمر شرعت لصيانة
الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجناية كاملة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة
وعقوبة قاصرة كحرمان الميراث بالقتل وتسميتها اجزية تفرقة بين الكامل والقاصر فمن حيث العقوبة لا تثبت
في حق الصبي لانه اهلية العقوبة لانتفاء الخطاب وتثبت في حق الخاطي لانه بالغ عاقل يوصف بالتقصير
ولزمه الجزاء القاصر ولم يلزمه الكامل والصبي لا يوصف بالتقصير اصلا فلا تثبت في حقه العقوبة القاصرة
والكاملة ولا تثبت الحرمان في حق القايد والسايق وحافر البير وواضع الحجر في غير ملكه بان وضع حجرا على
الطريق فوقع مورثه فيه ومات والشاهد اذا رجع عن شهادته بان شهد عند القاضي ان اخي فلانا قتل ابن
فلان عمدا وقضى بالقصاص ثم رجع عن شهادته بعد القصاص لانه جزاء على مباشرة القتل المحظور قال عليه السلم لا ميراث
لقاتل فقد رتب الحكم على اسم مشتق من القتل فيكون القتل سببا والموجود من هولاء تسبيب لا مباشرة القتل
اذ المباشر ان يتصل فعله بغيره ويحدث منه التلف كما لو جرح فمات والتسبب ان يتصل اثر فعله بغيره
لا حقيقة فعله والتلف يحصل باثر فعله كما في حفر البير وحقوق دايرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فيها
معنى العبادة في الاداء لانها تودى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير واطعام المساكين ويشترط فيها
النية ويجب بطريق الفتوى ويومر من عليه بالاداء بنفسه ولا يستوفي كرها وما فوض الشرع اقامة شيء من العقوبات
على المرء الى نفسه وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية والعقوبة هي التي تجب جزاء للفعل فاما العبادة
فتجب ابتداء وهي لم تجب ابتداء بل تجب بعد الفعل وسميت كفارة باعتبار انها ساترة للذنب فمن هذا الوجه
عقوبة ووجه العبادة فيها غالب عندنا لان سببها لما كان دايرا بين الحظر والاباحة كاليمين المعقودة على امر
في المستقبل والقتل خطاء دل على انها تجب عبادة وعقوبة اعتبارا للحظر والاباحة والاداء عبادة محضة

لما بينا من ترجيح جهة العبادة فيها ولهذا وجوبها على الخاطئ والناسي والمكره دليل على رجحان جهة
العبادة اذ لو لم يكن راجحا لما وجبت على هؤلاء لانهم ليسوا اهلا لان يكون وجه العقوبة راجحا على جهة العبادة
او يستوي الجهتان وعلى التقديرين يمتنع الوجوب لما على الاول فظاهر لان العقوبات لا تجب مع الشبهات
وكذا على الثاني لانها بالنظر الى جهة العبادة تجب وبالنظر الى جهة العقوبة لا تجب فلا تجب بالشك ومع رجحان
جهة العبادة فيها جزاء الفعل حتى راعينا فيها صفة الفعل حتى اذا كان الفعل دائرا بين الحظر والاباحة تجب
الكفارة وان فلا ولهذا لم توجب في قتل العمد واليمين الغموس لان السبب فيهما محض غير موصوف بشيء من الاباحة
ولم توجب على المسبب كالحافر وواضع الحجر ونحوها لانها جزاء الفعل ولا فعل من هؤلاء لما مر وعلى الصبي لانها من الاجزية
فتستدعي سبق الجناية وليس من اهلها لعدم الخطاب والثاني جعل كفارة القتل ضمان المتلف وذا غير مشروع
في حقوق الله تعالى لان ضمان المتلف انما شرع بطريق الجبران للحق المتلف على من لحقه الخسران والله تعالى متعال عن ان يلحقه
ضرر او تعتاج الى الجبران بخلاف الدية فانها ضمان المتلف اجماعا ولهذا تجب على المسبب كذلك جهة العبادة راجحة في
الكفارات كلها ما قررنا في كفارة القتل واليمين ولهذا لم تجب على الكافر لانه ليس من اهل العبادة ما خلا كفارة الفطر
فان جهة العقوبة فيها غالبة على جهة العبادة وهي تجب عقوبة حتى ان وجوبها يستدعي جناية كاملة وان كان تؤدى عبادة
ولهذا تسقط بالشبهات كالحدود وتسقط باعتراض المرض والحيض اذا وجدت قبل ذلك لتمكن الشبهة ومن اصبح مقيما
في رمضان صائما ثم سافر في خلال النهار لا يباح له الفطر ولكنه اذا افطر متعمدا لا تجب عليه الكفارة لوجود السفر المبيح
في الجملة فيصير شبهة ولظاهر قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر ولم توجب على من افطر متعمدا بعدما راى هلال
رمضان وحده ورد القاضي شهادته للشبهة الناشئة من قضاء القاضي بكون ان هذا اليوم من شعبان وان كان صوم
هذا اليوم واجبا عليه بالاتفاق ولظاهر قوله عليه السلام صومكم يوم يصومون لان هذا اليوم ليس بيوم صومهم ولشبهة في
الرؤية لاحتمال انه راى خيالا وظنه هلالا والشافعي الحق كفارة الافطار بسائر الكفارات في ترجيح جهة العقوبة
فيها بقوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر وكفارة الظهار عقوبة وسببها حرام بالاجماع ولقول
الاعرابي حيث قال هلكت واهلكت والهلاك الحسي غير مراد به اجماعا فيكون الحكمي مرادا وذا انما يكون بارتكاب
سبب العقوبة وبعدم وجوبها على الخاطئ ولو كانت كسائر الكفارات لوجبت عليه ولان في الصوم حق الله تعالى خالصا والطباع
مائلة الى الجناية عليه خصوصا في ايام الصيف باعتبار الجوع والعطش فاستدعى زاجرا فيكون ذلك حقا ايضا لكنه لما
لم يكن حقا مسلما لما ان تمام الصوم انما يكون بغروب الشمس صار قاصرا فاوجبناه بالوصفين اي بوصف العبادة
والعقوبة ولجواز ان يكون الوجوب بطريق العقوبة والاستيفاء بطريق العبادة كالحدود ولان اقامة السلطان عبادة
لانه مامور به ويثاب على ذلك والثواب انما يتعلق بالعبادة والقربة ولجواز ان يكون الوجوب بطريق العبادة والاستيفاء
بطريق العقوبة بخلافه فصار الاول اولى ولهذا قلنا بتداخل الكفارات في الفطر لتمكن الشبهة في الثاني لفوات المقصود
وهو الانزجار بخلاف كفارة اليمين وغيرها وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ولهذا لا تتادى بلا نية العبادة
ولا تجب على المالك ويشترط لها النصاب وتسمى صدقة كالزكاة يقال زكاة الراس وتجب على الغير بسبب الغير كالنفقة
ويدل عليه قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون ولما لم تكن عبادة خالصة لم تشترط لها كمال الاهلية من العقل والبلوغ وتجب على

على الصبي والمجنون في مالهما كالنفقة تجب عليهما للذي رحم محرم منهما بخلاف الزكاة ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر
لانه مصروف الى الفقراء كالزكاة ولهذا لا تبتدأ على الكافر لانه ليس من اهل العبادة واجاز محمد رحمه الله بقاءه على الكافر
لانه لما تردد بين المؤنة والعبادة لم يجب عليه في الابتداء بالشك ولم يسقط بالشك ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج
لان سببه الاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الجهاد في سبيل الله بخلاف العشر والاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا والاعراض
عن الجهاد وهو سبب الذل في الشريعة لقوله عليه السلام حين راى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا ولقوله
عليه السلام اذا تبايعتم بالعينة واتبعتم اذناب البقر فقد ذللتم وظفر بكم عدوكم وكل واحد من العشر والخراج شرع
مؤنة لحفظ الاراضي وان المال في الغزاة انما استحقوا الخراج لانهم يدفعون عن دار الاسلام بدا كل جبار
عنيد وذا انما يكون بدعاء الفقراء لقوله عليه السلام انما تنصرون بضعفائكم وانما صارت الاراضي محمية عن الاعادي
ببأس الغزاة المجاهدين ودعاء الفقراء المجتهدين وباعتبار ان في الخراج معنى العقوبة لا يبتدأ على المسلم
لان الاسلام سبب العزة قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ويبقى عليه بعد الاسلام لانه لما تردد بين المؤنة
والعقوبة لا يجب على المسلم ابتداء بالشك ولا يسقط بعد الوجوب اذا اسلم بالشك لان المسلم من اهل المؤنة ابتداء
وبقاء والاسلام لا ينافي صفة العقوبة كما في الحدود وكذلك قال محمد رحمه الله في العشر في حق الكافر اذا اشترى ارضا
عشرية انه يبقى كما كان لكونه مؤنة وان كان لا يجب ابتداء لكونه عبادة وقال ابو حنيفة رحمه الله ينقلب خراجا وقال
ابو يوسف رحمه الله يجب ضعفه لان في العشر معنى العبادة والكفر ينافي صفة العبادة من كل وجه فلا يمكن ابقاؤه والتضعيف
اولى من التغيير الى الخراج لان فيه تغيير الوصف وفي ايجاب الخراج تغيير الاصل والوصف والشرع ورد بالتضعيف
في الجملة كما في حق بني تغلب اما الاسلام فلا ينافي وجوب العقوبة من كل وجه فلهذا يبقى الخراج وعن محمد رحمه الله روايتان
في مصرف هذا العشر رواية يصرف الى المقاتلة كالخراج لانه ماخوذ من الكفار وفي رواية يصرف الى الفقراء لان في
بقائه باعتبار المؤنة فيصير بحيث كان مصروفا قبله والجواب عن كلام محمد رحمه الله ان العشر غير مشروع على الكافر الا بشرط
التضعيف فكان القول بوجوب العشر عليه بدون التضعيف خرقا للاجماع وعن كلام ابي يوسف رحمه الله ان التضعيف
ضروري ثبت بخلاف القياس باجماع الصحابة رضي الله عنهم في قوم باعيانهم بمصلحة رأوها وهو انهم لا يلحقوا بالروم ولا
يصيروا عونا علينا وكانوا يستنكفون عن قبول الجزية ويقولون انا نعطي ضعف ما يعطي المسلمون ولا يعطي الدنية
فقبل عمر منهم وقال هذه جزية فسموها ما شئتم وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يصار الى التضعيف
مع امكان الاصل وهو الخراج اذ المصير الى الخلف عند العجز عن الاصل والعجز موجود في حق بني تغلب غير موجود في
حق غيرهم فصار الصحيح ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وهو انه ينقلب خراجا وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم والمعادن يعني الخمس
حق ثبت لله تعالى بحكم انه المالك لله شاء به يتعلق بذمة المكلف ولا مدخل لفعل العبد فيه اصلا بخلاف الصلاة والزكاة
فان لفعل العبد مدخلا فيهما اذ الصلاة عبارة عن الافعال المعلومة والزكاة عبارة عن اداء جزء من المال النامي الى الفقير
وهذا لان الجهاد حقه فصار المصاب به له كله قال الله تعالى قل الانفال لله والرسول لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين
منة منه عليهم فلم يكن حقا لزمنا اداؤه طاعة له كالصلاة والزكاة بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان اخذه
وقسمته بنيابة عن الله تعالى ولهذا اجاز صرف الخمس الى الغانمين الذين استحقوا اربعة الاخماس عند حاجتهم بخلاف الزكوات

والصدقات فانها لا ترد الى ملاكها بعد الاخذ منهم ولهذا حل الخمس لبني هاشم لانه لما لم يجب على العبد اداؤه
طاعة لم يصر من الاوساخ بخلاف الصدقات لانها صارت من الاوساخ باعتبار اداء العبد طاعة غير انا جعلنا
النصرة علة الاستحقاق للخمس لانها من الافعال والطاعات فكانت اولى بالكرامات اذ النصرة طاعة والمطيع
يستحق الكرامة والمراد بها النصرة المخصوصة وهو الانضمام الى رسول الله عم في حال ما هجره الناس ودخول
الشعب معه والقيام بنصرته واليه اشار عم بقوله انهم لن يزالوا معي في الجاهلية والاسلام هكذا وشبك بين اصابعه
حين قال عثمان وجبير بن مطعم انا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم فاما نحن وبنو المطلب في
القرابة اليك على السواء فما بالك اعطيتهم وحرمتنا ولانا نعتبر للخمس باربعة الاخماس فانه يستحقها من نصر لا من له
القرابة بالاجماع وعند الشافعي رح العلة هي القرابة لانه عم قال ولذي القربى والحكم اذا ترتب على اسم مشتق كان ماخذ
الاشتقاق علة له كما عرف قلنا قرابة النبي عم خلقة فلا تصلح علة لاستحقاق شيء ولان المراد قرب النصرة لا قرب
القرابة فلا يكون له فيها حجة ولان صيانة قرابة النبي عم عن اعراض الدنيا واجبة قال عم قل لا اسالكم عليه اجرا ان
اجري الا على رب العالمين ولا يجوز ان يكون النصرة وصفا للقرابة حتى يتم القرابة بها علة لما مر ان ما يصلح علة بنفسه
لا تصلح مرجحا ولانها تخالف جنس القرابة لانها فعل اختياري والقرابة جبرية فلم يصلح وصفا مرجحا كالزوجية
فيما اذا تركت ابن عم احدهما زوج لانها تخالف قرابة العمومة فلا تصلح مرجحة ولما كانت الغنيمة كلها لله تعالى لان الجهاد
حق الله تعالى خالصا قلنا الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكما له بالاخذ مقصود والجهاد انما يتم حكما بالاحراز بدار الاسلام
لانهم ما داموا في دار الحرب فهم قاهرون يدا مقهورون دارا فلو كانت الغنيمة لنا لثبت بالاخذ باكسار حقوقنا الوجود
الاستيلاء على مال مباح كالصيد وغيره ويبتنى على هذا الاصل مسايل كثيرة منها انه لا يجوز القسمة في دار الحرب
ولا يورث نصيب من مات من الغانمين قبل الاحراز واذا لحقهم مدد قبل الاخراج صاروا شركاء في الغنيمة واما
الزوايد فالنوافل والسنن والاداب لكونها زائدة على الواجبات وحقوق العباد كرد المتلفات والمغصوبات وعينهما
كالدين ونحوها وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف اي هذه الحقوق كلها سواء كانت حق الله تعالى او حق العباد تنقسم
الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن
التصديق في احكام الدنيا وذلك فيمن اكره على الاسلام فانه يحكم بايمانه وان عدم منه التصديق ثم صار اداء احد الابوين
في حق الصبي خلفا عن ادائه اي سبب التصديق والاقرار من احد الابوين ثبت الايمان في حق الولد الصغير على انه
خلف عن التصديق والاقرار منه ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الذي سبي
صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده ثم تبعية السابي حتى ان الصبي اذا وقع بالقسمة في سهم رجل من الجند في
دار الحرب فمات هناك يصلى عليه لثبوت الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن الخلف بل كل ذلك خلف عن اداء
الصبي لكن البعض مرتب على البعض وذلك كالوارث فانه خلف عن المورث وان كان الاقرب مقدما فان الابن
مقدم على ابن الابن ولا يكون ابن الابن خلفا عن الابن عند عدم الابن بل هو خلف عن الميت فلا يعتبر اداء احد
الابوين مع اداء الصبي بنفسه اذ لا عبرة للخلف مع وجود الاصل وكذلك في حق المعتوه والمجنون وكذلك الطهارة
بالماء اصل والتيمم خلف عنه في حصول الطهارة التي هي شرط الصلوة وهذا الخلف عندنا مطلق وعند الشافعي رح

ضروري ولهذا لم يجوز التيمم قبل دخول الوقت ولا اداء الفرضين بتيمم واحد لانه خلف
ضروري فيشترط لتحقق الضرورة بالحاجة الى اسقاط الفرض عن ذمته ولا ضرورة قبل الوقت وباعتبار كل فريضة
تتجدد ضرورة اخرى ولم يجوز التيمم للمريض الذي لا يخاف الهلاك على نفسه لان الضرورة انما تتحقق اذا خاف الهلاك
على نفسه وجوز التحري في اناء بين طاهر ونجس لان الضرورة لا تتحقق مع وجود الماء الطاهر والوصول الى الماء
الطاهر ممكن بالتحري فلا يصار الى التيمم وشرط طلب الماء لان الضرورة قبل الطلب لا تتحقق وعندنا هو خلف
مطلق عند العجز عن الاصل والخلف يؤدي حكم الاصل فيثبت الحكم به على الوجه الذي يثبت بالاصل ما بقي العجز
ولهذا اجوزنا جميع الصلوات به وقلنا في اناء بين لا يتحرى لان التراب طهور مطلق عند العجز وقد ثبت العجز بالتعارض
لانهما لما تعارضا تساقطا فصار كان لم يكونا ولا اصل فيه قوله عم التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد
الماء فتبين انه كالماء عند عدم الماء لكن الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة رح وابي يوسف رح وعند محمد
وزفر رح بين الوضوء والتيمم ويبتنى عليه مسئلة امامة المتيمم المتوضئين فعند محمد وزفر لا يؤم المتيمم المتوضئين
لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المقتدي صاحب الاصل والمتيمم صاحب الخلف وليس لصاحب الاصل القول
ان يبني صلوته على صاحب الخلف الضعيف لان بناء القوي على الضعيف لا يجوز كما لا يجوز اقتداء الراكع والساجد
بالمومي وعندهما لما كان التراب خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان شرط الصلوة بعد حصول الطهارة موجودا
في حق كل واحد منهما بكماله فيجوز اقتداء احدهما بالاخر كالماسح مع الغاسل وقد يكون التيمم خلفا ضروريا
في حال وجود الماء وهو ان يخاف فوت صلوة الجنازة ان لو اشتغل بالوضوء فالخلاف هنا بطريق الضرورة عنده حتى
ان من تيمم للجنازة وصلى عليها ثم جيء بجنازة اخرى يلزمه تيمم اخر عنده وان لم يبق بين الجنازتين من الوقت ما يمكنه ان
يتوضأ فيه وعند ابي حنيفة وابي يوسف رح يجوز له ان يصلي على الجنازة ما لم يجد من الوقت مقدار ما يمكنه التوضأ
فيه على وجه لا تفوته الصلاة على جنازة لانه تيمم فقد صح فلا يبطل الا بالحدث او القدرة على استعمال الماء ولم يوجد
واحد منهما وله ان التيمم الذي صلى به على الجنازة الاولى يبطل بعد الفراغ من الاولى لفوات الضرورة ثم تجددت
ضرورة اخرى لكنها لم يعتبر في حق بقاء تلك الطهارة الا ترى ان صاحب العذر اذا خرج الوقت ينتقض طهارته
وان دخل وقت اخر كما خرج الوقت لما انها طهارة ضرورية فكذا هنا الخلاف ضروري عنده فيبطل التيمم الواقع
لتلك الصلوة ويحتاج الى تيمم اخر وعندهما لما لم يكن الخلاف ضروريا بقي الطهارة لانه خلف مطلق عند
العجز عن استعمال الماء وقد وجد اذ الكلام فيه وتبتلى هذه المسئلة بناء على ما مر ان الخلفية بين التيمم والوضوء
عنده وحصول الطهارة به لضرورة خوف فوت الصلوة وقد انتهت باداء الصلوة فينتهي حكمه غاية ما في
الباب ان الجنازة الثانية اذا حضرت تحققت الضرورة ايضا الا ان الخلفية قد انتهت بالفراغ من الصلوة
الاولى لان التيمم من الافعال وهي اعراض لا بقاء لها فكما وجدت تلاشت واضمحلت فلا يمكن ابقاء الخلفية
هو معدوم وانما ابقيناه ضرورة اداء الصلوة فلم يبق بعد الفراغ منها اذ الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها
وعندهما بين الماء والتراب وهما باقيان لانهما من الاعيان حال حضور الجنازة الثانية فيمكن ابقاء الخلفية
بينهما لتحقق الضرورة الحادثة واذا انتفت الطهارة اذ شرط بقاء الطهارة بالتيمم بقاء الخلفية للتراب

الخلفية

وقد وجد فلا يجب التيمم عليه ثانيا والصلوة والصوم خلفهما القضاء وعند العجز عنه الفدية وفي الحج احجاج
الغير وفي حقوق العباد قيمة المتلفات او مثلها والكلام في الخلف والاصل انما يستقصى في المبسوط وعن ضامن
ايراد هذا الكلام للاشارة الى الاصل لان هذا الكتاب لبيان الاصول والخلف لا يثبت الا بالنص
او دلالته يعني ان الخلف انما يجب بما يجب به الاصل والاصل لا يثبت الا بالنص او دلالة النص لا بالراي فكذا الخلف
ثم هذا بيان الاصل وشرطه عدم الاصل على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل فيصح الخلف فاما اذا لم
يحتمل الاصل الوجود فلا ويظهر هذا في يمين الغموس والحلف على مس السماء اي شرط كونه خلفا عدم الاصل للحال
على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم الى الخلف واما اذا لم يحتمل الاصل الوجود
لم ينعقد السبب موجبا للاصل فلم يكن موجبا للخلف فان اليمين الغموس لما لم ينعقد موجبا للاصل وهو البر لم ينعقد
موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة واليمين على مس السماء لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة لما هو خلف عن البر
وهو الكفارة وكذلك سائر الابدال لم يشرع الا عند احتمال وجود الاصل [illegible] لما لم يكن موجبا للاصل وهو
الوضوء لم يكن موجبا للاصل وهو الوضوء لم يكن موجبا للخلف وهو التيمم والطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا للاصل
وهو العدة بالاقراء لم يكن موجبا للخلف وهو الاشهر وقد مر بيانه فيمن اسلم في اخر وقت الصلوة بعد ما بقي منه مقدار
ما لا يمكنه ان يصلي فيه فانه يجب القضاء خلفا عن الاداء لاحتمال القدرة على الاداء بامتداد الوقت بوقف الشمس
كما كان لسليمان عليه السلام وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن ادعى على اخر انه قتل اباه عمدا وشهد الشاهدان
على ذلك وقضى القاضي به وقتل المشهود عليه ثم جاء المشهود بقتله حيا فلولي المشهود عليه الخيار ان شاء ضمن الشهود
وان شاء ضمن ولي المشهود لقتله فان اختار تضمين الولي لا يرجع على الشهود بالاجماع وان اختار تضمين الشهود
يرجعون على الولي عندهما خلافا لابي حنيفة رح لهما ان سبب الملك للمضمون وهو الدم قد وجد وهو التعدي اي اداء
الشهادة زورا والضمان حيث ادوا به دم المشهود عليه والتعدي والضمان سبب الملك كما في الغصب والمضمون وهو
الدم يحتمل ان يكون مملوكا في الجملة غير مستحيل كمس السماء وهذا لان كون الدم حراما لا ينافي كونه مملوكا لجواز ان يكون
المحرم مملوكا فان العصير اذا تخمر يبقى مملوكا والدهن النجس مملوك لكن السبب لما لم يؤثر بالاجماع في الاصل عمل
في بدله وهو الدية فلهذا يرجعون بالدية وان كان الاصل ان يرجعوا بدم المقتول لتعذر العمل بالاصل كمن غصب مدبرا
فغصبه منه اخر فمات عند الثاني او ابق من يده فان المولى اذا ضمن الغاصب الاول يرجع بالضمان على الغاصب الثاني
وان لم يملك المدبر لان السبب انعقد موجبا للاصل لان ملك المدبر ممكن غير مستحيل ولهذا اذا قضى القاضي بجواز
بيعه ينفذ قضاؤه فثبت الخلف فاما مقامه وكذلك اذا شهد الشهود بان فلانا كاتب عبده هذا بكذا وقد ادى
بدل الكتابة وقضى القاضي بعتقه ثم رجعوا وضمنهم المولى قيمة المكاتب كان لهم ان يرجعوا على المكاتب ببدل الكتابة
لان السبب قد تقرر موجبا للاصل وهو الملك في المضمون لمصادفته محلا قابلا يستند الى وقت التعدي وهو في ذلك
الوقت مملوك فثبت به الخلف وهو الرجوع ببدل الكتابة لتحقق العجز عن الاصل وهو ملك الرقبة ولان الشهود
متلفون حكما بطريق التسبب حيث اوجبوا القتل عليه بشهادتهم والولي متلف حقيقة بمباشرة القتل وهما سواء
في ضمان الدية اذ المتسبب ضامن للدية عند ان تقرر كالمباشر ثم اذا اختار تضمين المتلف حقيقة وهو الولي له ان يرجع

على الشهود بشيء لانه ضمن بجنايته من حيث الاتلاف فكذا اذا اختار تضمين الشهود لا يرجعون على الولي
لانهم ضمنوا بجنايتهم بخلاف ما اذا شهدوا بالقتل خطاء واخذ الولي الدية فانهم يرجعون اذا جاء المشهود
بقتله حيا لانهم لا يضمنون بالاتلاف لان شهادتهم بناء على دعوى المدعي والمدعي لم يدع حق الاتلاف بل
ادعى تملك الدية وهم اوجبوا له ذلك فكان وجوب الضمان ثمه باعتبار تملك المال على من الزمه القاضي الدية
فاذا ضمن الولي كان هو المتملك والمملوك سالم له واذا ضمن الشهود كانوا هم الذين تملكوا والمملوك في يد الولي
وقد وصل اليه حاجته فيرجعون عليه بما ملكوا فالمضمون ثم المال وهو يحتمل الملك فيملك الشهود لوجود التعدي
والضمان وقولهما ان السبب انعقد موجبا للاصل ممنوع لان الدم لا يملك بالضمان بحال ولا يحتمل ذلك فلا ينعقد
السبب له فيبطل الخلف ولان الخلف يحل محل الاصل والاصل هو الدم المتلف وملك الدم هو ملك القصاص
والاصل بنفسه غير مضمون لو صار ملكا اي لو ثبت ملك القصاص لا يكون مضمونا بنفسه الا يرى ان من قتل من عليه
القصاص لا يضمن لمن له القصاص شيئا فكذلك خلفه وهو الدية فاذا لم يكن مضمونا لا يثبت حق الرجوع وفي المدبر
الاصل مضمون لو كان ملكا بان كان قنا فكذلك بدله فيصح واما القسم الثاني وهو ما يتعلق به الاحكام المشروعة
فاربعة الاول السبب اعلم ان السبب اسم الطريق الى الشيء قال تعالى واتيناه من كل شيء سببا فاتبع سببا اي طريقا ويذكر
بمعنى الباب قال الله تعالى لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات اي ابوابها ويذكر بمعنى الحبل قال الله تعالى فليمدد بسبب الى
السماء اي بحبل الى سقف البيت فالحاصل ان كل ما ادى الى الشيء فهو سبب له وفي الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى
الشيء من سلكه وصل اليه فنال في طريقه ذلك لا بالطريق كمن سلك طريقا الى مكة كان وصوله اليها بمشيه في ذلك الطريق
لا بالطريق وكذا الحبل الذي له يوصل الى الماء الذي في البئر بيده لا يوصل به بل باستقاء النازح بالحبل وهو اقسام سبب
حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل ولكن يتخلل بينه وبين
الحكم علة لا تضاف الى السبب كدلالة انسانا ليسرق مال انسان او ليقتله اعلم ان السبب الحقيقي ما يكون طريقا الى الوصول
الى الحكم ولكن لا يضاف اليه الحكم وجوبا به بخلاف العلة فان الحكم مضاف اليها وجوبا بها ولا وجودا عنده بخلاف الشرط
فان وجود الحكم يضاف اليه ولا يعقل فيه معاني العلل من التاثير وغير ذلك ولكن يتخلل بين السبب والحكم العلة التي تضاف
الحكم اليها وتلك العلة غير مضافة الى السبب كالدلالة انسانا سارقا على مال انسان حتى سرقه او دل على قافلة حتى قطع
الطريق عليهم او على نفس رجل حتى قتله لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض من حيث انه طريق الوصول الى المقصود
وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة وهو غير مضاف الى السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول ومثله دلالة
الرجل في دار الاسلام قوما من المسلمين على حصن في دار الحرب او صفة طريقه ولم يذهب معهم فاصابوا غنيمة لم يكن
الدال شريكا في المصاب لانه صاحب سبب محض وكذا لو قال رجل لرجل تزوج هذه المراة فانها حرة فتزوجها
وولدت له ولدا ثم ظهر انها كانت امة لم يرجع على الدال بقيمة الولد لانه صاحب سبب محض لانه يتخلل بين السبب و
بين الحكم علة لا يضاف الى السبب وهو تزوجه اياها ووطؤه بخلاف ما اذا زوجها منه على انها حرة لانه صار صاحب
علة لان ما لزمه عليه لزم بالاستيلاد والاستيلاد ثابت بالتزويج لانه وضع له والمزوج صاحب العلة فيضاف الحكم
اليه وكذا الموهوب له اذا استولد الموهوبة ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب لان هبته سبب محض له

لا يضاف اليه مباشرة الاستيلاد لان ملك الرقبة غير موضوع للاستيلاد بخلاف ملك النكاح فانه موضوع
له ما عرف وقد تخلل بينه وبين الولد ما هو علة وهو الاستيلاد وهو غير مضاف الى السبب لما بينا وكذا المستعير
اذا تلف العين باستعماله ثم ظهر الاستحقاق وضمن قيمته لا يرجع بالقيمة على المعير لان الاعارة سبب محض للضمان
وليس بعلة والعلة هلاك المستعار بيده وقد تخللت العلة بين السبب وبين الحكم وهو الاستعمال المفضي الى التلف
بخلاف المشتري اذا استولدها ثم استحقها مستحق فانه يرجع بقيمة الولد على البائع وان كان البيع سببا محضا
كالعارية لان مباشرة عقد الضمان قد التزم له صفة السلامة عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق ومباشرة عقد
التبرع لم يلتزم سلامة المعقود عليه عن العيب وقيل ان ولاية الرجوع على البائع باعتبار الكفالة كان البائع صار
كفيلا عنه بما شرط عليه من الدرك كانه قال له ضمنت لك سلامة الولد وان الولد حر بحكم بيعي فان لم يسلم لك فانا
ضامن لك ما يلزمك بسببه وهذا الضمان لا يثبت في عقد التبرع وانما يثبت في عقد الضمان باشتراط البدل
لان عقد المعاوضة يقتضي سلامة بازاء سلامة ولهذا لا يرجع بالعقر لان ما ضمنه فهو قيمة ما سلم له فلم يكن غرما
لان ما لزم بالعوض لا يسمى غرما فلم يصح تصحيح الكفالة به لانه انما صار كفيلا ضامنا للبيع فيما لحقه من الخسران
تحقيقا للمساواة ولم يلحقه لانه لزمه باستيفاء المنافع فكيف يكون غرما وهذا بخلاف دلالة المحرم على الصيد
فانه يوجب الضمان عليه وهي سبب محض لانه جناية الحظر لان الدلالة في ازالة الامن عن الصيد مباشرة لا تسبيب
وقد التزم بعقد الاحرام ان لا يزيل امنه فيكون الازالة جناية عليه وهذا لان الصيد يبقى آمنا من المدلول اذا
صحت الدلالة بان صدقه في الدلالة ولم يكن له علم بمكان الصيد لان امانه بالبعد عن ايدي الناس واعينهم غير انها
بعرض الانتقاض قبل القتل فلذا لم يجب الضمان بنفس الدلالة حتى يتصل بها القتل فهو نظير الجراحات التي يتوهم
فيها الاندمال بان برئ على وجه لا يبقى لها اثر فانه يستأني فيها مع كون الجرح جناية ليستقر حكمها في حق الضمان وكذا
اذا قلع سن انسان فانه يستأني سنة فان لم تنبت يجب الضمان وان نبت لم يجب بخلاف الدلالة على مال الغير فانه
ليس بمباشرة لان ماله غير محفوظ بالبعد عن ايدي الناس واعينهم بل بايدي الملاك والنواب ونظير المحرم المودع
اذا دل سارقا على سرقة الوديعة فانه يضمن لانه دل على ما التزم من الحفظ بالتضييع لانه بالدلالة يصير مضيعا
فصار ضامنا بالمباشرة لا بالدلالة تسببا فكان حكم المحرم في الجناية على موجب العقد كحكم المودع فكان صيد
الحرم مثل اموال الناس من قبل ان ضمان صيد الحرم انما وجب لصيانة الامن في الحرم والحرم من بقاع الدنيا كالمسجد
فانه وان كان لله تعالى لكنه لما كان من بقاع الدنيا وجب اتلافه ما يجب باتلاف الاموال فكذلك هذا واموال الناس
لا تضمن بالدلالة الا بعقد يعقده فيلتزم به الحفظ فيصير بالدلالة مفوتا لما التزمه فيصير جانيا حينئذ ومن
دفع الى الصبي سكينا او سلاحا امره ليمسكه للدافع فوجأ الصبي به نفسه لم يضمن الدافع لانه سبب محض اعترض
عليه علة لا تضاف اليه بوجه وهو قتل الصبي نفسه وهذا لان وجأه نفسه باختياره ودفع السلاح اليه غير
موضوع للتلف بل موجب له لانه لولا مناولته اياه لما اتلف نفسه فاذا سقط من يد الصبي على رجله فجرحه
كان ذلك على الدافع لان السقوط من يده مضاف الى السبب وهو مناولته اياه ولم يوجد فعل اختياري يقطع النسبة
فكان هذا سببا في معنى العلة فيضمن وكذلك من حمل صبيا ليس في سبيل الا وليه بلا علمه بان غصب صبيا

الى بعض المهالك كالحر او البرد او ما هو مثل الحبل فعطب بذلك الوجه اي بواسطة الحر او البرد او افتراس
السبع كان على عاقلة الغاصب ضمانا لان التسبيب مضاف بمعنى العلة باعتبار الاضافة اليه فانه تعالى لولا تقريبه
اياه الى ذلك الموضع لما مات من ذلك الوجه ولم يعترض عليه علة تضاف الحكم اليها اذ تضمين الحر او البرد او الاسد
غير ممكن ولو قتل الصبي نفسه بان اضر رجله وضمن عاقلة الصبي الدية لم يرجعوا بما ضمنوا على عاقلة الغاصب لانه
تخلل بين التسبيب ووجوب الضمان عليهم ما هو علة وهو مباشرة الصبي القتل وذلك غير مضاف الى التسبيب وكذلك
اذا مات بمرض لم يضمن عاقلة غاصبه شيئا لان التسبيب ليس في معنى العلة لانه تعالى لولا اخذه اياه من يد وليه
لم يمت من مرضه ومن حمل صبيا ليس منه بسبيل على دابة كان هذا سببا للتلف لان حمله على الدابة سبب للسقوط فيضاف
اليه ما لزمه بسبب السقوط اذا لم يكن تعترض عليه علة تقطع النسبة فان سقط منها وهي واقفة او سائرة بنفسها
ضمنه عاقلة الحامل سواء كان صبيا يستمسك اي يقدر على الجلوس على الدابة من غير ان يمسكه احد او لا لما ذكرنا
وان ساقها الصبي وهو بحيث يتصرف فيها اي يقدر على منع الدابة من السير انقطع التسبيب بهذه المباشرة
الحادثة وكذلك رجل قال لصبي اصعد هذه الشجرة وانفض ثمرها لتاكل انت ولناكل نحن ففعل فسقط
فعطب لم يضمن لان كلامه تسبيب وقد تخلل بينه وبين السقوط ما هو علة وهو صعود الصبي الشجرة لمنفعة
نفسه حتى لو قال لو كل انا اضمن عاقلته ديته لانه صار سببا بمعنى العلة لما وقعت المباشرة له فيلزمه ما يجب
بسبب المباشرة لان الغرم بالغنم وفي قوله لناكل نحن وقعت المباشرة له من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك
فان اضيفت العلة اليه صار للسبب حكم العلل كسوق الدابة وقودها اعلم ان قود الدابة او سوقها سبب في معنى
العلة لانه طريق الوصول الى الاتلاف وليس بموضوع له ليكون علة فعلة التلف وطء الدابة لكنه بمعنى العلة من حيث
ان الاتلاف مضاف اليه تعالى اتلفه بقود الدابة وسوقها وهذا لان في سير الدابة مضافا الى سائقها وقائدها
ولهذا المشي على طبع السائق والقائد فاضيف التلف الحاصل بوطء الدابة اليهما وكذلك شهادة الشهود بالقصاص
سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة لان الشهادة غير موضوعة للقتل في الاصل لكنه طريق اليه وقضاء القاضي
بعد الشهادة عن اختيار منه وكذلك استيفاء الولي ولهذا لا يوجب الكفارة وحرمان الارث وكذا لا يوجب عليهم
القصاص لانها اجزاء المباشر ولم توجد وقد سلم الشافعي رحمه الله هذا الذي ذكرنا الا انه يقول هو تسبيب قوي من حيث
انه يصير مستحقا فيصلح ان يكون موجبا للقود عليه لانه في معنى العلة من حيث ان قضاء القاضي من
موجبات الشهادة والقتل مضاف اليه كله فيما اذا وضع حجرا في الطريق فانه لا يوجب القصاص هناك بالاجماع
والفرق له ان الشهود عينوا المشهود عليه فجعل السبب الموكد بالعمل الكامل بمنزلة المباشر ثم لم يحسن اجراء القتل
ليكون قاصرا فلذا تسبيبا والجواب ان شهادتهم ليست بمباشرة قتل بلا شك والقاضي انما يقضي عن اختيار منه
وكذا الولي انما باشر قتل المشهود عليه باختيار منه فكان شهادة الشهود تسبيبا في الحقيقة لكن القاضي لما قضى
بشهادتهم والولي لما باشر القتل بقضاء القاضي بشهادتهم اضيف القتل الى شهادتهم فصارت سببا له حكم العلل
فيصلح لضمان المال ولا يصلح لان يجاب ما هو جزاء المباشرة كالقود والحرمان والكفارة واليمين يسمى سببا مجازا
لكنه له شبهة الحقيقة حتى يبطل التنجيز التعليق لانه قد يصار جزاء الشبهة لانه يبقى الا في محل كالحقيقة لا يستغني عن المحل

فاذا فات المحل بطل بخلاف تعليق الطلاق بالملك المطلقة بما له فان ذلك الشرط في حكم العلل فصار معارضا
لهذه الشبهة السابقة عليه اعلم ان قولك انت طالق ان دخلت الدار وانت حرة ان دخلت الدار سمي سببا للطلاق
والعتاق مجازا لانه في هذا الحال عقد اليمين وهو مانع عن شرط الحنث لانه بالتعليق يمنع نفسه عما يوقع الطلاق
والعتاق عند وجوده وكذلك النذر المعلق بشرط لا يريد كونه سببا لوجوب المنذور مجازا لانه يقصد به منع ما
يجب المنذور عند وجوده وهو تحقيق الشرط وكذا اليمين بالله تعالى سمي سببا للكفارة مجازا لان ادنى درجات
السبب ان يكون طريقا للوصول الى المقصود واليمين مشروعة للبر وذلك ليس بطريق للجزاء ولان الكفارة اذا الكفارة
انما تجب بعد الحنث واليمين مانعة من الحنث فما موجبه لضده وهو البر ولكن لما كان يحتمل ان يؤدي المانع ويصير
طريقا للوصول الى وجوب الكفارة بعد الحنث سمي سببا مجازا تسمية لما يؤول اليه كما في قوله تعالى انك ميت وانهم
ميتون وقوله ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم قبل ما يناوله الايدي كالبيض وقوله اني اراني اعصر خمرا
اي عنبا وهذا عندنا وعند الشافعي هو سبب يشبه العلة حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك لانه لا بد للعلة
من المحل ولا محل قبل الملك وعندنا يجوز هذا التعليق لانه ليس بطلاق ولا هو سبب للطلاق فلا يشترط لصحته
انعقاده شرط الطلاق وهو ملك النكاح وانما هو تصرف يمين فيعتبر للحال كون المتصرف من اهل اليمين وقد
وجد ولهذا المجاز عندنا شبهة الحقيقة حكما خلافا لزفر رحمه الله ونظير هذا ان تنجيز الثلاث بعد صحة التعليق فانه
مبطل للتعليق عندنا لان التعليق يمين واليمين شرعت للبر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى
انه لو فات البر يلزمه الجزاء فيكون وجوب الجزاء ما بقي تفويت البر فيكون واجب الرعاية واذا صار مضمونا بالجزاء
صار الماضي به البر للحال شبهة الوجوب فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل والبر مضمون بالطلاق كالمغصوب
مضمون بقيمته فيكون للغصب حال قيام العين شبهة وجوب القيمة ولهذا لو كفل به انسان صح ولو ابرأ الغاصب
صح قبل هلاك المغصوب ولولا ذلك لما صح لانه ابراء عن العين او ابراء قبل الوجوب فكذلك هنا تثبت شبهة وجوب
الطلاق فاذا كان كذلك لم يبق الشبهة الا في محل كالحقيقة لا يستغني عن المحل وبتنجيز الثلث تبين فات المحل
فبطلت وزفر رحمه الله يقول ليس في التعليق شبهة السببية للحكم وانما هو تصرف اخر وهو اليمين ومحله الذمة وانما
شرط الملك للحال اي في حال التعليق وان لم يكن تطليقا لانه صفة ولا شبهة ليترجح جانب الوجود على جانب
العدم اذ الجزاء لا بد من ان يكون مخيفا وذلك بان يكون غالب الوجود عند وجود الشرط او متيقن الوجود عند
الشرط وذلك بان يكون في الملك او مضافا الى الملك لان الظاهر ان كل ثابت بقاؤه فاذا وجد الملك عند التعليق وصح
التعليق صار زوال الملك المستقبل من حيث انه ينافي وجود الحل عند وجود الشرط وزوال الملك سواء ثم زوال
الملك لا يبطل التعليق فكذا زوال الحل ولهذا لو علق الطلاق بالنكاح بعد التطليق الثلث صح وان صفة الحل
معدومة وللجواب عن هذا ان النكاح علة لملك الطلاق لان الطلاق انما يستفاد بالنكاح فصار ذلك معارضا لهذه
الشبهة السابقة عليه اي صار كونه معلقا بما هو علة معنى معارضا للشبهة كونه تطليقا في الحال وهذا لان تعليق الحكم
بما هو علته لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر فلم يصح هذا التعليق من حيث انه يبطل لكونه تعليق الحكم
بما هو علته معنى ولم يشترط قيام المحل لانه انما يشترط لشبهة التطليق وهذه الشبهة قد بطلت فبقي هنا مطلقة

ومحله ذمة الحالف فاذا وجد الشرط انحل الجزاء وبيان المعارضة ان شبهة التطليق في الحال تقتضي
المحلية في الحال وكونه معلقا بما هو علة ملك الطلاق يمنع من اقتضائه ذلك لانه يقتضي بطلانه فصارا
متعارضين وقوله ولهذه الشبهة السابقة عليه اي لشبهة التطليق السابقة على وجود الشرط وقول فخر الاسلام
رحمه الله تقريره فصح تقريره ما ادعينا ان الشبهة مستحقة اي مقدم عليه يقال هذا الماء مستحق للشرب
والايجاب المضاف سبب للحال وهو من اقسام العلل لما تبين في تقسيم العلة ان كل ايجاب مضافا الى وقت فهو علة
اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب ولهذا قلنا اذا صام متمتع ايام السبعة قبل الرجوع من منى لم يجزه لان
الله تعالى قال وسبعة اذا رجعتم علق بشرط الرجوع فلم يجز التعجيل قبله لان المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط
ولو عجل المسافر الصوم قبل الاقامة يجوز لان الله تعالى قال فعدة من ايام اخر اضافه الى وقت ولم يعلقه بالشرط
فلا تعلم السببية حتى قبل وجود الوقت كما عرفت السببية حتى تم بالتعليق بالشرط فلم يخرج الشهر من ان
يصير سببا للوجوب كنصاب الزكوة قبل الحول وسبب له شبهة العلل كما ذكرنا ان اليمين بالطلاق والعتاق قد
مر ان لهذا المجاز شبهة العلل ومسئلة رجل له امراتان صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة وحرمتا على الزوج
فان الزوج يغرم للصغيرة نصف صداقها ويرجع به على الكبيرة ان تعمدت الفساد بان علمت بالنكاح وقصدت
بالارضاع الفساد وان لم تتعمد فلا يرجع عليها لان ثبوت الحرمة بالارضاع وذلك وجد من الصغيرة الا ان القائم
الذي اياها سبب من الكبيرة وله شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده وقد كانت متعدية في ذلك
حين تعمدت الفساد فيلزمها ضمان العدوان والثاني العلة ومن اللذع [illegible] عن المخبر ومنه سمي المرض علة والمريض
عليلا لانه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة الى العجز بكل وصف حل بمحل وتغير به حاله معا فهو علة وصار
المحل معلولا كالجرح مع المجروح وغير ذلك وهو في الشرع عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء وفيه احتراز عن
العلامة وعن الشرط وعن السبب والعلامة يعرف بالتامل ان شاء الله تعالى وهو كالنكاح فهو علة للحل شرعا والقتل
العمد فهو علة لوجوب القصاص شرعا والبيع فهو علة للملك شرعا لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها بل
الشرع جعلها موجبة لهذه الاحكام فان ذواتها كانت موجودة قبل ورود الشرع ولم تكن موجبة للاحكام بخلاف
العلل العقلية فانها لا تنفك عن احكامها وانما الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا نسب
الوجوب الى العلل فصارت موجبة في حقنا تيسيرا علينا بجعل الشرع اياها كذلك وهذا كاجزية الاعمال فالمعطي
للجزاء هو الله تعالى بفضله ثم جعل ذلك مضافا الى عمل العامل بقوله جزاء بما كانوا يعملون فهذا هو المرضي من
المذهب لا كما ذهبت اليه الجبرية من الغاء العمل اصلا ولا كما ذهب اليه القدرية من اضافة الى العمل حقيقة وجعل
العمل موجبا بنفسه والدليل على المذهب المرضي ما روي عن النبي عليه السلام انه قال لن يدخل احدكم الجنة الا بفضله
قيل ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان يتغمدني الله برحمته وقوله عليه السلام وكذلك العقاب يضاف الى
الكفر من هذا الوجه مشكل لان الحكمة تقتضي تعذيب الكافر على كفره وترك التعذيب ليس بحكمة كذا ذكره
الشيخ ابو منصور رحمه الله في التاويلات والحاصل ان الجبرية يقولون لا فعل للعبد اصلا والكل من الله تعالى والقدرية
يقولون العبد خالق افعاله خيرها وشرها فيكون فعله موجبا بنفسه كما كان موجدا بنفسه فيضيفون الثواب

والعقاب الى فعله وعندنا فعله ليس بموجب بنفسه كما لم يكن هو موجدا فكذا العلل لا يكون موجبة بنفسها
بل بجعل الله اياها كذلك واجمع الفقهاء على ان الشاهد بعد الحكم اذا رجع نسب اليه الايجاب حتى صار ضامنا
كالو شهدوا انه مال لغيره او ان دخلت الدار فانت حر وتحقق الشرط وقضى بعتقه ثم رجعوا ضمنوا قيمة العبد
لموله وهي سبعة اقسام علة اسما وحكما ومعنى وهو الحقيقة في الباب كالبيع المطلق للملك فهو علة اسما لانه
موضوع لهذا الموجب وهذا الموجب يضاف اليه لا بواسطة ومعنى لانه مؤثر فيه وهو مشروع لاجل هذا الموجب
وحكما لانه يثبت به الحكم عند وجوده ولا يتراخى عنه ومثله النكاح للحل والقتل للقصاص ولا عتاق لزوال
الرق وثبوت الحرية وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط كما في تعليق الطلاق والعتاق
بالشرط واليمين قبل الحنث فانها علة اسما لان الحكم يضاف اليها فيقال كفارة اليمين ولكن الحكم لم يثبت به في
الحال فلم يكن علة حكما وهو غير مؤثر في ذلك الحكم قبل الشرط بل هو مانع من ثبوته لما مر فلم يكن علة معنى وعلة
اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار لان الشرط دخل على الحكم دون السبب وهو اصل البيع اذ القياس ان
لا يجوز اشتراط الخيار في البيع للغرر والخطر وانما جوزناه بالحديث مخالفا للقياس ولو ادخلنا الشرط
على اصل السبب لدخل على الحكم ضرورة ولو ادخلناه على الحكم لم يكن داخلا على اصل السبب فكان معنى الخطر والغرر
في هذا اقل فكان اولى فبقي السبب مطلقا فكان علة اسما ومعنى لا حكما ودل انه علة لا سبب ان المانع اذا زال
وجب الحكم به من حين الايجاب حتى اذا اسقط الخيار يثبت الملك للمشتري من وقت العقد حتى يملك المبيع بزوائده
المتصلة والمنفصلة ولو كان سببا لم يكن كذلك فان المسبب يثبت مقصورا لا مستندا الى وقت وجود السبب والبيع
الموقوف فهو علة للملك اسما لوجود الايجاب والقبول الموضوعين لهذا الموجب ومعنى لانه مؤثر في حق ايجاب الحكم
في الجملة وهذا لانه منعقد شرعا بين المتعاقدين لافادة حكمه ولا ضرر فيه على الغير لما عرف فيوجد لا حكما لان
حكمه وهو الملك البات يتراخى لمانع وهو عدم رضا المالك وفي ثبوت الملك في الحال اضرار بالمالك من حيث خروج المبيع
عن ملكه بدون رضاه فاذا زال المانع ووجدت الاجازة فيه استند الحكم الى وقت العقد حتى يملك المشتري بزوائده
فظهر انه كان علة لا سببا لما مر والايجاب المضاف الى وقت بان يقول لله علي ان اتصدق بدرهم غدا فانه علة
اسما ومعنى حتى لو تصدق به اليوم جاز عن المنذور لا حكما لانه لم يلزمه الحكم في الحال لكنه يشبه الاسباب من حيث
انه لا يستند الحكم الى زمان الاضافة بل يكون مقتصرا ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله في النذر بالصلوة والصوم اذا اضافه
الى وقت في المستقبل يجوز تعجيله قبل ذلك الوقت لوجود العلة اسما ومعنى وان تأخر حكم وجوب الاداء الى مجيء ذلك
الوقت بمنزلة الصوم في حق المسافر وقال محمد رحمه الله لا يجوز اعتبارا لما اوجب العبد على نفسه في وقت بعينه بما اوجب الله تعالى
عليه في وقت بعينه ونصاب الزكوة في اول الحول فانه علة للوجوب اسما لانه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا في حكمه اذ الغنا
يوجب المواساة لا حكما لان الزكوة لا تجب الا بعد الحول فلما تراخى حكمه اشبه الاسباب وهذا لان في ركن العلة قد وجد
اسما ومعنى وتراخى عنه وصفه وهو النماء لانه انما جعل علة بصفة النماء فيتراخى الحكم الى وجوده وانما يكون الحول مقامه
لكونه ممكنا من الاستنماء فشرط صفة النماء حولا لتحقيق النمو وصار المال المعد للنماء اصل العلة والحول وصفا
لها ومتى تم الحول صار ذلك النصاب من اول الحول متصفا بانه حولي فاذا استند الوصف الى اول النصاب استند

الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فلهذا صح اداء الحكم قبل الوصف ولكن لا يكون المؤدى زكوة للحال
لعدم وصف العلة فاذا تم الحول جاز المؤدى عن الزكوة باعتبار ان الاداء وجد بعد وجود العلة ولو كان
المؤدى سببا محضا لم يكن المؤدى قبل وجود العلة محسوبا من الزكوة كالمؤدى قبل كمال النصاب لما كان
متراخيا الى ما ليس بحادث به وهو الحول لانه لا تحدث بالمال وكذا النماء الذي اقيم الحول مقامه لا يحدث
بالنصاب بل بالتجارة لم يكن علة العلة ولما كان متراخيا الى ما هو شبيه بالعلل وهو النماء لانه امر معنوي كالعلة
كان للنصاب شبه بالاسباب لانه لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة كان الاول سببا حقيقة فلما تراخى الى ما هو
شبيه بالعلل كان الاول شبيها بالاسباب لما كان متراخيا الى وصفه يستقل بنفسه وهو النماء اذ النماء وصف
المال يقال مال نام اشبه العلل لان السبب الحقيقي ما يكون للحكم متراخيا الى ما يستقل بنفسه وشبه كون النصاب
علة غالب على شبه كونه سببا لان النصاب اصل والنماء وصف والاصل راجح على الوصف ومن حكمه انه لا يظهر وجوب
الزكوة في اول الحول قطعا لفوات وصف العلة بخلاف البيع بشرط الخيار والبيع الموقوف لان العلة موجودة ثم ولم
تفت وصفها فثبت الحكم من زمان العلة عند زوال المانع ولما اشبه النصاب العلل وكان ذلك اصلا كان الوجوب
ثابتا من الاصل في التقدير لما مر ان الاصل صار موصوفا في الابتداء حتى صح التعجيل لكن لنصب زكوة بعد الحول
حتى اذا لم يكن النصاب تاما عند الحول يكون المؤدى تطوعا وعقد الاجارة فهو علة لملك المنفعة اسما لانه يضاف اليه
ومعنى لما ذكرنا ولهذا صح تعجيل الاجر لوجود العلة اسما ومعنى فلم يكن متبرعا لا حكما لان المنفعة معدومة ولهذا
لم يثبت الملك في الاجرة لعدم العلة حكما لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه لما عرف ان الاجارة ن
عقد مضاف الى وقت وجود المنفعة وانما اقيمت العين مقام المنفعة ليرتبط الايجاب بالقبول فيهما وراء ذلك بقي على
الاصل وهو ان ينعقد العقد عند حدوث المنفعة شيئا فشيئا وعلة في حيز الاسباب لما يشبه الاسباب كشرا
القريب فانه لما كان علة للملك والملك في القريب علة العتق فيكون الحكم مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم
يوجبه الا بواسطة العلة كان سببا وكذا الرمي يوجب حركة السهم ومضيه في الهواء وذا علة الوصول الى المحل وذا علة
نفوذه فيه وذا علة موته فكانت هذه الواسطات من موجبات الرمي فكان الرمي علة القتل بهذه الواسطات
حتى يجب القصاص على الرامي ولما تراخى الحكم عنه اشبه الاسباب ومرض الموت فانه علة للحجر عن التبرعات فيما
هو حق الوارث حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث اذا مات اسما ومعنى لا حكما لانه حكم يثبت به بوصف الاتصال
بالموت لان العلة للحجر عن التبرع بما زاد على الثلث مرض مميت لا نفس المرض فاشبه الاسباب من هذا الوجه
وهذا اشبه بالعلل من النصاب لان الموت يحدث من المرض بترادف الالام وتوالي الضعف اما الوصف في باب
الزكوة فلا يحدث من النصاب لانه معنوي بخلاف النصاب وكذا الجرح علة لوجوب الكفارة اسما ومعنى لا حكما
لان حكمه يتراخى الى وصف السراية فكان الموجود قبل السراية علة تشبه السبب حتى يجوز اداء الكفارة بالمال دون
الصوم قبل الموت ولما كانت السراية صفة للجرح لانه عند السراية يقال جرح ساريا كان عدم الوصف مانعا للوجوب
ولكن لا يمنع التعجيل موقوفا على تمام العلة بوصفها والتزكية عند ابي حنيفة رحمه الله فالتزكية عنده في معنى علة العلة اذ
علة ظهور الرجم شهادة الشهود وعلة صيرورة الشهادة موجبة التزكية فكان الحكم مضافا الى التزكية من هذا الوجه

فلهذا صح المركون اذا رجعوا عن التزكية وكذا كل ما هو علة العلة فانه علة تشبه الاسباب وذلك ان يكون العلة موجبة
للحكم بواسطة هي من موجبات العلة الاولى فيكون بمنزلة علة توجب الحكم بوصف ذلك الوصف قائم بالعلة فكان ان
الحكم به يكون مضافا الى العلة دون الصفة فهنا ايضا يكون مضافا الى العلة دون الواسطة وقد مرت النظائر
ووصف له شبه العلل كاحد وصفي العلة اعلم ان الحكم اذا تعلق بوصفين موثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فكل
كل واحد منهما شبه العلل حتى اذا تقدم احدهما لم يكن سببا لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف
اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب ولم يوجد هذا المعنى
هنا لان الوجوب مضاف اليه ويعقل فيه معاني العلل ولم يتخلل بينه وبين الحكم علة لان العلة المجموع لا الوصف الاخير
ولا علة لان المجموع لما كان علة لم يكن احدهما علة ولكنه شبه العلل لوجود ركن العلة ولهذا جعلنا الجنس او القدر
محرما للنسيئة لوجود شبه الفضل بواسطة النقد به من حيث العرف فتثبت بشبهة العلة وهو احد الوصفين
الموثرين لان الشبهة في باب الحرمات ملحقة بالحقيقة وانما لا يحرم حقيقة الفضل به لان حرمة النسا اسرع ثبوتا
من حرمة الفضل ولان ذا ثبت بحقيقة العلة لا بشبهة العلة اذ الحكم يثبت بقدر علته والاصل فيه نهي النبي عليه السلام
عن الربوا والريبة وعلى هذا حكمنا انه اسما كاحد وصفي العلة اعلم ان كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين موثرين فان
آخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يثبت عنده فترجح الآخر على الاول بوجود الحكم عنده وشاركه في الوجوب في معنى
انه موثر فيه لا اسما لان الحكم يضاف اليهما فلم يتم نصاب العلة باحدهما وذلك مثل القرابة المحرمية للنكاح مع الملك
فهما وصفان موثران في العتق اما الملك فلانه موثر في وجوب الصلة اذا تمكن من الصلة به ولان العتق لا يكون بدونه
بالحديث واما القرابة فظاهر لان في ابقائه رقيقا قطع الصلة ثم الملك اذا تاخر اضيف العتق اليه حتى يصير
المشتري معتقا ويصح فيه التكفير عند الشرا واذا تاخر القرابة اضيف العتق اليه حتى لو ورث اثنان عبدا ثم ادعى
احدهما انه ابنه غرم لشريكه واضيف العتق الى القرابة لانه لولم يضف اليها لما غرم لعدم الصنع منه كما لو ورثا
قريب احدهما بخلاف شهادة الشاهدين فان آخرهما شهادة لا يضاف الحكم اليه وان كان استحقاق الحكم
عنده لان الاستحقاق به لا يثبت بالشهادة بل بقضاء القاضي والقضاء يقع بالجملة وعند ذلك لا ترجيح
للبعض على البعض وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخص وللحدث اعلم ان السفر تعلق الرخص به في الشرع
وثبتت الرخص بالفطر والقصر عند وجوده فكان علة حكما واضيفت الرخص اليه فكان علة اسما ولهذا لو
اصبح مقيما صائما ثم سافر لم يحل له الفطر ومع هذا اذا افطر لا يلزمه الكفارة لوجود العلة اسما وان لم يوجد
معنى لان المعنى الموثر في هذه الرخصة المشقة التي تلحقه بالصوم وحكما حيث لم يبح له الافطار في هذا اليوم
ولو لم يكن علة اسما لوجبت الكفارة لوجود الافطار بدون المرخص وكذلك المرض علة لثبوت الرخصة اسما وحكما
لا معنى في كونه لان الموثر هي المشقة واقيم المرض بوصف المخصوص مقام المشقة كما اقيم السفر مقام المشقة وكذا
النوم في كونه حدثا علة اسما وحكما لا معنى اذ المعنى الموثر في الحدث خروج النجس من البدن عندنا او زوال السبيل
عند غيرنا وذا غير موجود في النوم الا ان النوم بصفة مخصوصة وهو ان يكون مضطجعا او متكيا لانه سببا
لاسترخاء المفاصل اقيم مقام خروج شيء من البدن تيسيرا وكذا الاستبراء متعلق بشغل الرحم بماء الغير المفضي

فانه مانع عن الخلط بماء الغير بالحديث لكنه لما كان باطنا اقيم السبب الدال عليه وهو استحداث ملك
الوطي بملك اليمين مقامه تيسيرا بخلاف ملك النكاح لانه ان دل ملك النكاح لا يكون الا عن تربص موجب للبراءة
فان الطلاق للثاني بنفس الملك لا يودي الى الخلط ولبس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم اي زمانا بل
الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل اذا تقدمت لم تسم علة مطلقة ومن مشايخنا من فرق بين العلة
العقلية والشرعية وقال من صفة العلة الشرعية تقدمها على الحكم زمانا والحكم يعقبها ولا يقارنها لان الحكم يثبت
بها فلا بد من ان يكون موجودة قبله ليمكن اثبات الحكم بها بخلاف الاستطاعة مع الفعل لان الاستطاعة عرض
لا بقاء لها فلا يتصور ان يكون الفعل عقيبها فللضرورة عدم البقاء قلنا بانهما مقترنان زمانا وان تقدمت
رتبة فاما العلل الشرعية فلها بقاء وهي في حكم الاعيان فيتصور ان يكون الحكم عقيبها بلا فصل ولهذا لو قال البيع
بعد ايام يصح ولو لم يكن البيع قائما حكما لما صح لانا نقول ان علل الشرع امارات لا موجبات في الحقيقة فجاز
ان يكون مقترنة لاحكام وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول اما الاول فمثل السفر والمرض اقيما
مقام المشقة وكذا اقيم النوم مقام الحدث والمس عن شهوة النكاح مقام الوطي في حرمة المصاهرة واما الثاني
فمثل الخبر عن المحبة اقيم مقام المحبة في قوله لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق ومثل الطهر الخالي عن الجماع اقيم مقام
الحاجة في اباحة الطلاق ومثل حدوث الملك اقيم مقام الشغل في وجوب الاستبراء وذلك اما الدفع الضرورة والعجز
كما في الاستبراء لان الوقوف على الشغل متعذر لكونه باطنا فاقيم السبب الظاهر مقامه تيسيرا وعبر كما في اقامة
النكاح مقام الماء في اثبات النسب فالمعنى الموثر في ثبوت النسب كون الولد مخلوقا من مائه ولكن لما كان باطنا
اقيم النكاح الذي هو ظاهر مقامه تيسيرا كما في قوله ان احببتني او ابغضتني فانت طالق لقيام العجز عن الوقوف
على حقيقة المحبة والبغض فاقيم الخبر عنهما مقامهما تيسيرا او للاحتياط كما في تحريم الدواعي كما في الحرمات فالظهار
حرمة موجب الوطي وتحريم دواعيه كالقبلة والمعانقة ايضا لكيلا يقع فيه وكذا في الاحرام والاعتكاف تحريم الدواعي
للاحتياط والعبادات كالسعي الى الجمعة الحق بها في نقض الطهر للاحتياط او لدفع الحرج كما في السفر والطهر
والتقاء الختانين في كونه موجبا للاغتسال والمباشرة الفاحشة في كونها حدثا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح
وهذا اذا انتشرت الته وليس بينهما ثوب لانه اذا كانت بهذه الصفة يخرج منه شيء ظاهرا او غالبا جاز وهذه
وجوه متقاربة اي اقامة الشيء مقام شيء اخر لدفع الضرورة او للاحتياط او لدفع الحرج متقاربة في ضبطها يتم فقه
الرجل ولا يسلكها احد بكل دله بفضل عن طلبها بفضل والثالث الشرط وهو في اللغة العلامة اللازمة ومنه اشراط
الساعة اي علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة فان قلت اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك وهو العلامة
كذا ذكر الجوهري واما جمع الشرط فشروط قلنا ان الشرط يشارك في حروف البناء فوجب الاشتراك في المعنى ومنه الشروط
للصكوك لانها تكون علامة لازمة للحقوق ومنه الشرطي لانه جعل نفسه بنصب لبسه فعلها علما على نفسه لا تفارقه
عنه في اغلب احواله كانه لازم له ومنه شرط الحجام لانه لما برز يحصل علامة لازمة في موضع الحجامة وهو في الشرع
ما يتعلق به الوجود دون الوجوب من حيث انه لا يتعلق به الوجوب عليه ومن حيث ان الوجود يتعلق به يشبه العلل ويسمى
شرطا وقد يقام مقام العلة في حكم الضمان كما في الحائط ونوع منه اسم شرط محض كدخول الدار للطلاق المعلق به اعلم

ان الشرط المحض ما يتوقف وجود العلة على وجوده ففي قوله انت طالق ان دخلت الدار امتنع التطليق
حكما بالتعليق حتى يوجد الشرط وهو الدخول وعند وجود الشرط يوجد التطليق ويثبت به حكمه وهو
الطلاق وعلى هذا حكم العبادات والمعاملات فان العبادات تعلقت باسباب جعلها الشرع اسبابا للوجوب
ثم يتوقف ذلك على شرط العلم او ما يقوم مقام العلم حتى ان النص النازل قبل علم المخاطب به جعل في حقه كانه غير
نازل فان من اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان ثم علم بذلك فانه لا يلزمه قضاء
شيء منها وان وجد علة الوجوب وهو الوقت لعدم شرط وهو علم العبد بالخطاب اما اذا اسلم في دار الاسلام
فانه يلزمه القضاء لا لان العلم ليس بشرط ولكن لان شيوع الخطاب في دار الاسلام اقيم مقام العلم به وكذلك
اركان الصلوة كالقيام والقراءة والركوع والسجود لا يعتبر الا بعد وجود الشرط وهو النية والطهارة و
كذا ركن النكاح وهو الايجاب والقبول لا يعتبر الا عند وجود الشرط وهو الاشهاد عليه وقد مر قبل هذا
ان اثر الشرط في اعلام العلة عندنا وعند الشافعي في تاخر الحكم وشرط هو في حكم العلة كشق الزق وحفر البئر
اعلم ان كل شرط لا يعارضه علة صالحة ان يكون علة يضاف الحكم اليه وحتى عارضه علة لم يصلح ان يكون علة و
هذا لان الشرط لما تعلق به الوجود دون الوجوب شارك العلل والعلل وان كانت اصولا لكنها لم يكن عللا بذواتها
بل هي امارات في الحقيقة صح ان يخلفها الشروط لانها علامات ايضا بخلاف العلل العقلية فانها علل بذواتها
فلم يصح ان يخلفها شروط وهذا اصل كبير لاصحابنا فقد قالوا ان شهود الشرط واليمين اذا رجعوا جميعا بعد
الحكم ان الضمان على شهود اليمين لانهم شهود العلة لانهم نقلوا قول المولى انت حر وهو علة تامة صالحة لاضافة
الحكم وهو العتق لها اليه فلم يخلفها شرط فلم يضمن شهود الشرط شيئا وكذا العلة والسبب اذا اجتمعا سقط
حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعا في الطلاق والعتاق فان شهد اثنان انه قال لامرأته انت طالق
ان شئت وقال لامته انت حرة ان شئت وشهد آخران انها قالت شئت ثم رجعوا بعد الحكم فان الضمان على شهود
الاختيار لانه هو العلة اذ العتق والطلاق انما يحصل بالاختيار لا بالتخيير فانه سبب لانه طريق اليه فشهود
الاختيار اثبتوا العلة زورا فاضيف الحكم اليهم فيضمنون ولم يضمن شهود السبب شيئا فاما اذا اسلم الشرط عن
معارضة العلة صلح ان يكون علة لما بينا وذلك يضمن قيد عبده وقال ان كان قيده عشرة ارطال فهو حر ثم قال
وان حله احد من الناس فهو حر فشهد اثنان ان القيد عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حل القيد فوزن فاذا
هو ثمانية ارطال ضمن الشاهدان قيمة العبد عند ابي حنيفة رحمه الله لان قضاء القاضي بشهادة الزور ينفذ ظاهرا وباطنا
عنده فكان العتق ثابتا بالقضاء بشهادتهما قبل ان حل القيد وهذان شاهدان اثبتا شرط العتق بيد ان هو
ان القيد عشرة ارطال لا علة العتق ومع ذلك ضمنا لان علة العتق لا تصلح لضمان العتق وهو يمين المولى لانه يمينه
تصرف في ملكه فكان تصرفا مباحا فلا يصلح سببا لضمان العدوان فجعل الشرط بمنزلة العلة بخلاف ما اذا رجع
شهود زور الشرط واليمين فان الايجاب كلمة العتق وهو قول المولى هو حر ان كان كذا يصلح لضمان العدوان لانها
ثبتت بطريق التعدي لانهما اثبتا هذه الكلمة زورا فلم يجعل الشرط علة لعدم الضرورة واما عندهما فالعتق
حصل بحل القيد لا بالقضاء بشهادتهما فلم يضمنا شيئا لان القضاء لم ينفذ في الباطن عندهما ولو رجع شهود الشرط

وحدهم يجب اذا شهد شهود العلة وشهود الشرط وقضى القاضي ثم رجع شهود الشرط وحده يضمنون عند
البعض لسلامة الشرط عن معارضة العلة لانهم لم يرجعوا عما شهدوا واما شهود الاحصان اذا رجعوا لم يضمنوا
بحال لان الاحصان ليس بشرط فلم يتعلق به وجود ولا وجوب فلم يشبه العلل وعلى هذا الاصل قلنا اذا شق
الزق حتى سال ما فيه من الدهن يضمن الشاق لان علة الهلاك السيلان وشق الزق وان كان شرطا للسيلان
لان الزق كان مانعا عنه فالحكم يضاف اليه لان اضافة الوجوب الى السيلان لا يمكن وكذا حفر البئر شرط في الحقيقة
والثقل علة السقوط والمشي سبب محض الا ان الارض كانت ممسكة مانعة عن الثقل فكان حفر البئر ازالة للمانع
وكذا قطع حبل القنديل ازالة للمانع لان علة السقوط ثقله والحبل مانع عنه فاذا قطع الحبل فقد زال المانع
فعمل الثقل عمله لكن العلة ليست بصالحة للحكم لان الثقل خلقي لا تعدي فيه ولا اختيار له في ذلك فلا يمكن اضافة
الحكم اليه لكونه مخلوقا وكذلك والمشي وان كان سببا للوقوع لكنه مباح وهذا ضمان العدوان فلا يجب بدونه
فلم يعارض الشرط ما هو علة وللشرط شبه بالعلل لما ذكرنا فقام مقام العلل في ضمان النفس والمال جميعا ولهذا
لم يجب على حافر البئر كفارة ولم يحرم عن الميراث لانهما جزاء المباشرة ولم يوجد منه المباشرة فلا يلزمه جزاؤها
واما وضع الحجر او اشراع الجناح او ميلان الحائط بعد الاشهاد فهو سبب في معنى العلة كقود الدابة وسوقها
وعلى هذا الاصل وهو ان قام الشرط مقام العلة عند عدم امكان الاضافة الى العلة قلنا اذا بذر الغاصب حنطة
غيره في ارض غيره ان الزرع للغاصب وان كان التنبيه بطبع الارض والهواء والماء والالقاء شرط ولكن العلة
لما كان مسخرا بتقدير الله تعالى ولا اختيار له لم يصلح لاضافة الحكم اليه فجعل الالقاء الذي هو شرط خلفا
عنها في الحكم وبهذا الطريق يصير الزرع كسبا للغاصب مضافا الى عمله فيكون مملوكا له وشرط له حكم الاسباب
وذلك بان يعترض عليه فعل مختار غير منسوب الى الشرط لانه لا يكون في معنى العلل وان يكون الشرط سابقا على
ذلك الفعل الاختياري ليكون في معنى السبب كما اذا حل قيد عبد حتى ابق فانه لم يضمن قيمته عند اصحابنا لان
المانع من الاباق هو القيد فكان حله ازالة للمانع من الاباق فكان شرطا الا انه لما سبق الاباق الذي هو علة
التلف نزل منزلة الاسباب فسبب الشيء يتقدمه والشرط يتاخر عن صورة العلة ثم هو سبب محض فلا يمكن اضافة
الحكم اليه لانه اعترض عليه ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط لان الاباق باختيار الآبق نفسه لم يحدث
بالحل فصار سببا محضا للهلاك فلا يضمن وكان هذا كمن ارسل دابة في الطريق فجالت يمنة او يسرة ثم عن سنن
الطريق ثم اتلفت شيئا لم يضمنه المرسل لان الارسال سبب محض لا تعدي فيه وقد اعترض عليه فعل مختار غير
منسوب الى الارسال حين لم يذهب على سنن ارساله حتى يكون سائقا لها بذلك الارسال وفي حل القيد وان كان
متعديا لكنه تخلل بينه وبين الحكم علة اختيارية غير منسوبة اليه بخلاف ما لم يكن اختيارية كالميلان مثلا والفرق
بين الارسال والحل ان المرسل صاحب سبب في الاصل وهذا صاحب شرط جعل سببا وهذا لان الارسال
ليس بازالة للمانع لان الدابة لم تقيد لئلا تتلف شيئا فلا يكون في معنى الشرط واما الحل فازالة للمانع لان القيد
انما قيد لئلا يابق وعلى هذا قلنا في الدابة المنفلتة اذا اتلفت زرع انسان ليلا او نهارا لم يضمن صاحبها شيئا
لان صاحب الدابة ليس بصاحب سبب ولا شرط ولا علة فلم يكن الاتلاف مضافا اليه وعلى هذا قال ابو حنيفة ر

وابو يوسف رحمه الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل فندت الدابة في قوله ذلك انه لا يضمن لان الفاتح
شبيه لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما بينا وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فلم يصر
التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البئر لانه لا اختيار له في السقوط حتى لو اوقع نفسه في البئر لم يضمن
الحافر شيئا لانه ما اعترض عليه علة صالحة للحكم وهو فعل مختار ولهذا لو مشى على قنطرة واهية موضوعة بغير حق
وهو عالم به فانخسفت به لم يضمن الواضع شيئا وكذا اذا مشى في موضع من الطريق قد صب فيه الماء وهو عالم به
لان رجله هدر دمه الا ان محمدا يقول طيران الطير هدر شرعا وكذا فعل كل دابة هدر شرعا فقد جعل
كالخارج بلا اختيار وصار كسيلان ما في الزق فانه اذا خرج على فور الفتح يضمن صاحب الشرط بخلاف ما اذا ابان
البعد فانه فعل صالح شرعا لاضافة الحكم اليه والجواب لهما ان فعل الدابة لا يصلح لايجاب حكم بل لان الوجوب
محل الذمة ولا ذمة لها ولكن يصلح لقطع الحكم عن فعل الغير الا يرى انه اذا ارسل كلبه على صيد فتنحى عن سننه
ثم تبعه واخذه وقتله فانه لا يحل لهذا المعنى وكذا اذا ارسل الدابة صاحبها في الطريق فحالت يمنة او يسرة
فان فعلها يقتضي قطع حكم ارسال صاحبها حتى لا يجب الضمان على المالك اذا اتلفت شيئا في تلك الحالة ولهذا
قلنا اذا اختلف حافر البئر مع ولي الواقع فيها فقال الحافر اوقع فيها نفسه وقال الولي بل وقع فيها ان القول
قول الحافر استحسانا لان الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لتعذر نسبة الحكم الى العلة فاذا ادعى صاحب الشرط
ان العلة صالحة لاضافة الحكم اليها وانكر خلافة الشرط عنها فقد تمسك بالاصل وجحد حكما عارضا وهو اضافة
الحكم الى الشرط فكان القول قوله بخلاف الجارح اذا ادعى ان المجروح مات بسبب اخر وقال الولي مات بتلك
الجراحة فان القول قول الولي لان الجارح صاحب علة لا صاحب شرط فكان الولي متمسكا بالاصل هنا وعلى
هذا قلنا لو ارسل كلبا على صيد مملوك لانسان فقتله الكلب او على نفس فقتلها او على ثوب انسان فخرقه لم يضمن
شيئا لان الارسال سبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب الى ذلك السبب لان الكلب يعمل بطبعه ويجد
الاشلاء لا يكون سائقا له ليكون فعله مضافا اليه لانه غير محمول على ذلك بخلاف سوق الدابة لانه يحملها على ذلك
بخلاف ما اذا اشلى على صيد فقتله فان صاحبه جعل كانه ذبحه بنفسه في حكم الحل لان الاصطياد نوع كسب
بني على نفي الحرج وقد الحق بذلك بباب المكاسب فاما ضمان العدوان فبني على محض القياس وقد وقع الشك
في السبب الموجب للضمان ولا يجب الضمان بالشك وعلى هذا قلنا اذا القى نارا في ملكه او في الطريق فهبت بها الريح
الى ارض جاره حتى احرقت كذلك لم يضمن وكذا اذا القى شيئا من الهوام في الطريق فتحركت وانتقلت من مكانها الى
مكان اخر ثم لدغت انسانا لم يضمن الملقي شيئا لانه صاحب سبب والفعل الموجود بعده غير مضاف اليه وهو هبوب
الريح بعدما القي غير مضاف اليه وكذا اللدغ للحية بعدما تحركت بخلاف ما اذا احرقت قبل الوقوع على الارض او
لدغت قبل التحرك لانه مضاف اليه نسبا فيضمن وشرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله
ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت ... وهذا لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى
اخرهما فلم يكن الاول شرطا الا اسما حيث انه لا ينتظر الحكم اليه حتى لو ابانها فدخلت احدى الدارين ثم نكحها
فدخلت الدار الثانية تطلق عندنا خلافا لزفر رحمه الله لان الملك انما يشترط لنزول الجزاء او لصحة الايجاب

وعند وجود الشرط الاول لم يوجد احدهما فلا يشترط الملك حينئذ وهذا لان الملك لم يشترط لعين الشرط بل لما
ذكرنا ان عينه لا يفتقر الى الملك فانها لو دخلت الدارين بعد زوال الملك ينحل اليمين لا الى جزاء وحال وجود الشرط
الاول حال بقاء اليمين والملك لا يشترط لبقاء اليمين كما قبل الشرط الاول فانه لو ابانها وانقضت عدتها بقي
اليمين لان محل اليمين الذمة فكانت باقية ببقاء محلها والطهارة في باب الصلاة شرط اسما لا حكما لان الصلاة
متعلقة بشروط منها النية والطهارة واستقبال القبلة وشرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا فانه
علامة لان ان نعرف ان الزنا موجب للرجم وليس بشرط لان الشرط ما يمتنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة
الا ان يوجد الشرط كما في تعليق الطلاق بدخول الدار وهذا لا يوجد في الزنا لان الزنا موجب للعقوبة بنفسه
ولا يتوقف انعقاده موجبا للرجم على وجود الاحصان فانه اذا زنى ثم احصن بعد ذلك لا يجب عليه الرجم فثبت ان
الاحصان مظهر ومعرف لحكم الزنا انه حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا ولهذا لا يضاف اليه الوجوب
ولا الوجود ولذا لم يجعل له حكم العلل بحال ولهذا لا يوجب الضمان على شهود الاحصان اذا رجعوا بعد الرجم ولهذا
ثبت الاحصان بشهادة رجل وامرأتين عندنا خلافا لزفر رحمه الله لانه لما كان معرفا ولم يضف الرجم اليه وجوبا ولا وجودا
صار كغير العقوبات من الاحكام فكما يثبت النكاح بشهادة رجل وامرأتين في غير هذه الحالة فكذا في هذه الحالة
فان قال انما يثبت النكاح بهذه الشهادة ولكن لا يثبت التمكن للامام باقامة الرجم لانه لا مدخل لشهادة النساء
في ايجاب الرجم فلا مدخل لشهادتهن في اثبات التمكن من اقامة الرجم ولهذا اذا كان الزاني عبدا مسلما لنصراني
فشهد عليه نصرانيان ان مولاه كان اعتقه قبل الزنا فانه يثبت العتق بهذه الشهادة ولا يثبت تمكن الامام
من اقامة الرجم عليه لانه لا مدخل لشهادة الكفار في ايجاب الرجم فلا مدخل لشهادتهم في اثبات التمكن من اقامة
الرجم على المسلم قلنا العتق ثم يثبت بشهادتهما وانما لا يثبت سبق التاريخ لانه ينكره المسلم وما ينكره المسلم
لا يثبت بشهادة الكفار ولانه يتضرر به المسلم من حيث تغليظ العقوبة عليه ولا يجوز ان يتضرر المسلم بشهادة
الكفار فالحاصل ان لشهادة النساء مع الرجال خصوصا في المشهود به دون المشهود عليه اي انها لا تصلح لايجاب
عقوبة لكنها تقبل على الكافر والمسلم والمشهود به لا يثبت الرجم اصلا ولشهادة الكفار خصوصا في المشهود عليه
دون المشهود به فان شهادتهم حجة في الحد على الكفار ولكنها ليست بحجة على المسلم وقد تضمنت الشهادة في الموضعين
تكثير محل الجناية باعتبار الجناية على نعمة الحرية في احد الموضعين وعلى نعمة اصابة الحلال في الموضع الاخر لان الجناية
يغلظ بكثرة النعم ونقل لقلتها والجزاء يختلف باختلافها وتكثير محل الجناية يتضرر الجاني لا محالة والجاني مسلم
وشهادة الكفار فيما يتضرر به المسلم ليست بحجة اصلا فاما شهادة النساء فيما يتضرر به الرجال فهي حجة وانما لم يكن
حجة فيما يضاف اليه العقوبة وجوبا به او وجودا عنده وذا لا يوجد في هذه الشهادة اصلا وعلى هذا قال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله فيما اذا ولدت المعتدة وانكر الزوج الولادة وشهدت القابلة ان النسب يثبت بشهادتها وان لم يكن
هناك حبل ظاهر ولا اقرار تام ولا اقرار من الزوج بالحبل لان النسب يثبت بالفراش القائم عند العلوق
والولادة شرط ظهور الولد فهي في حق النسب علم محض فظهر ان النسب قد كان ثابتا حيث لم يكن النسب مضافا الى الولادة
وجوبا بها ولا وجودا عندها وشهادة القابلة حجة في تعيين الولد اتفاقا فانها اذا شهدت حال قيام النكاح بان

هذا الولد ولانه هذه المرأة تقبل شهادتها بالاجماع فكذا هنا لانه لم يوجد هنا الا التعيين لان النسب
ثبت بالفراش القائم عند العلوق قال ابو حنيفة رح اذا لم يكن الفراش قائما ولا الحبل ظاهرا ولا اقر الزوج
بالحبل فان النسب انما يثبت بالولادة في حقنا لانا نبني الحكم على الظاهر ولا نعرف الباطن اذ علم الباطن مفوض
الى علام الغيوب وشرط لاثباتها كمال الحجة ولا يثبت بشهادة القابلة لانها ليست بحجة على النسب بخلاف ما
اذا كان الفراش قائما لان الفراش يثبت للنسب ثم قبل الولادة فكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا
كان الحبل ظاهرا او اقر الزوج بالحبل فقد وجد دليل قيام النسب فكانت الولادة معرفة وعلى هذا قال
ابو يوسف ومحمد رح اذا علق طلاقها او عتاقها بالولادة ولم يقر بانها حبلى ثم شهدت القابلة على ولادتها مع
قيام الفراش وانكر الزوج الولادة وقع ما علق بها لان الولادة ثبتت بشهادتها لكونها علامة محضة فيثبت
ما كان تبعا لها وهو الجزاء المعلق بالولادة وكذلك قالا في استهلال الصبي انه يثبت بشهادة القابلة حتى يصلى
عليه فكذا في حق الارث وقال ابو حنيفة رح الولادة شرط والحكم يضاف الى الشرط وجودا فلا يثبت شرط
الحكم الا بكمال الحجة والولادة لم تثبت بشهادة القابلة مطلقا بل تثبت ضرورة عدم اطلاع الرجال عليها
وما يثبت ضرورة يتقدر بقدرها ولا يتعدى الى الغير كالبيع الثابت في ضمن الامر بالاعتاق لا يظهر في حق خيار
العيب وغير ذلك وقال ايضا ان استهلال المولود في حق الارث لا يثبت بشهادة القابلة لان حيوة الولد كانت
غيبا عنا وانما تظهر عند استهلاله فيصير مضافا اليه في حقنا والارث يبتنى عليه فلا يثبت بشهادة القابلة
كما لا يثبت حق الرد بالعيب بشهادة المرأة انها ثيب وقد اشتراها رجل على انها بكر بل يستحلف البائع وان كان
قبل القبض رد لان الرد قبل القبض يشبه الامتناع عن القبول لان القبض يشبه العقد على ما عرف اما بعد القبض فقد
تم البيع فيكون نقضا لا امتناعا وانما يعرف الشرط بصيغته بحروف الشرط ولا ينفك كلمة الشرط عن معنى الشرط
واما الذي قال بعض مشايخنا في قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا اي قدرة على الكسب او امانة وديانة انه
مذكور على وفاق العادة اي العادة جرت بان المولى انما يكاتب عبده اذا راى فيه خيرا وليس لهذا الشرط حكم فكان
ذكره والسكوت عنه بمنزلة فليس كذلك لانه يؤدي الى انه لا فائدة في ذكر هذا الشرط وكلام الباري منزه عن مثل ذلك
ولكن الامر كما يكون للايجاب يكون للندب وهو المراد به هنا بدليل السياق وهو قوله وآتوهم من مال الله الذي آتاكم فانه
للندب دون الايجاب وعقد الكتابة مباح قبل ان يعلم فيه خيرا وانما يصير مندوبا اليه اذا علم فيه خيرا والندب متعلق
بهذا الشرط لا وجود الاعتاق ويتوقف عليه وكذا قوله تعالى واذا ضربتم في الارض اي سافرتم فيها فليس عليكم جناح ان
تقصروا اي ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا اي خشيتم ان يقصدكم الكفار بقتل او جرح او اخذ
انه ليس بشرط ذكر على وفق العادة بل اريد به حقيقة الشرط والمراد بالاية قصر الاحوال وهو ان يومي على الدابة عند الخوف
ويخفف القراءة والركوع والسجود والتسبيح كما هو المروي عن ابن عباس رض الا ترى الى قوله فان خفتم فرجالا اي فان
كان بكم خوف من عدو فرجالا فصلوا راجلين وهو جمع راجل كقيام وقائم او ركبانا وصلوا بايماء فاذا امنتم فاذا زال
خوفكم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون فصلوا صلوة الامن كما علمكم كيف تصلون في حال الامن وقال فاذا اطمأننتم
فاقيموا الصلوة اي فاذا سكنت قلوبكم من الخوف فاتموها بركوعها وسجودها وقصر الاحوال متعلق بقيام الخوف عيانا

لا بنفس السفر اما قصر الاعداد فيتعلق بنفس السفر واما قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي
دخلتم بهن فلم يذكر الحجور بصيغة الشرط وانما الشرط في قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وهو
شرط اسما وحكما حتى ان الجواز يثبت عند وجود هذا الشرط او دلالة كقول المرأة التي اتزوج طالق ثلثا
فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة حتى لو تزوج امرأة تطلق ثلثا ولو نوى في المعين لا يصح دلالة
وذلك بان يقول هذه المرأة التي اتزوج طالق ثلثا لان هذا الوصف لم يجر مجرى الشرط فيبقى ايقاعا في الحال
فيلغو لانه صادف ايقاع المرأة الاجنبية والاصل في هذا ان الجزاء اذا اضيف الى مسمى موصوف بصفة ان كان المسمى
معرفا بان شانه ان يتعلق بتلك الصفة بل يلغو ذكر الصفة لان الصفة انما تذكر للتعريف والمسمى معرف بالاشارة وهي ابلغ
اسباب التعريف فلا احتياج الى التعريف اذ المعرف لا يعرف وان لم يكن المسمى معرفا بالاشارة يتعلق بتلك الصفة لانه يحتاج
هنا الى التعريف فيعتبر وهذا معنى قولهم ان الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر واذا الغي ذكر الصفة في المشار صار ذكرها
وعدم ذكرها بمنزلة ولو عدم ذكر الصفة يكون الايقاع في الحال ويكون لغوا فكذا اذا صار ذكرها بمنزلته واذا اعتبر ذكر
الصفة في غير المشار صارت الصفة بمعنى الشرط لان الشرط ما يكون ملفوظا على خطر الوجود ويتوقف نزول الجزاء
على وجوده وقد وجد هذا فيما نحن فيه الا انه يستقيم ذكر الجزاء هنا بحرف الفاء وبدونه لان الصفة ليست بشرط
صيغة لعدم حرف الشرط بل هي شرط معنى لما ذكرنا فمن حيث انها شرط معنى استقام ذكر الجزاء بحرف الفاء ومن حيث
انها ليست بشرط صيغة استقام ذكر الجزاء بدون حرف الفاء عملا بالشبهين ونص الشرط
يجمع الوجهين اي اذا اتى بصيغة الشرط يتوقف وجود الطلاق على وجود الشرط في المعينة وغير المعينة بان قال
ان تزوجت امرأة او قال ان تزوجت هذه المرأة والرابع العلامة وهو ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب
ولا وجود مثل الميل فانه علامة الطريق اي معرفة وكذا المنارة علامة اي معرفة وذلك كالاحصان حتى لا يضمن شهوده
اذا رجعوا بحال قالوا العلامة انواع علامة محضة وهي التي يكون دالا على الوجود فيما كان موجودا قبله وعلامة
هو شرط للوجود وعلامة هي علة لما ان العلل الشرعية علامات للاحكام غير موجبات بذواتها وعلامة
تسمى مجازا كالعلة للحقيقة وقد جعل الشافعي رح عجز القاذف عن اقامة اربعة من الشهداء على زنا المقذوف علامة
لبطلان شهادة القاذف لا شرطا حتى ابطل شهادته بنفس القذف قبل ظهور عجزه عن اقامة الشهود لان
سقوط الشهادة امر حكمي فجاز ان يظهر عند العجز انه كان ثابتا قبله بخلاف الجلد لانه فعل حسي فلا يجوز ان يظهر
انه كان ثابتا قبل العجز فكان العجز فيه شرطا فيثبت بعد العجز لا محالة ولما كان العجز معرفا لسقوط الشهادة
لانه امر حكمي ثبت بنفس القذف لانه كبيرة وهتك لعرض المسلم والاصل في المسلم العفة عن الزنا ووجود ما يردعه
عنه وهو العقل والدين لانهما يمنعانه عن ارتكابه والتمسك بالاصل واجب حتى يظهر خلافه واذا كان القذف
كبيرة كان كسائر الكبائر في ثبوت سمة الفسق وسقوط الشهادة بنفسها ولكنا نقول الله تعالى رتب الجلد وابطال
الشهادة على العجز عن اقامة اربعة من الشهداء فكما لا يثبت الجلد قبل العجز لا يثبت ابطال الشهادة قبله وهذا
لان كل واحد منهما فعل مفوض الى الامام اما الجلد فظاهر وكذا الثاني لان النهي عن القبول امر برد الشهادة
فاذا لم يكن معرفا في حق الجلد لا يكون معرفا في حق رد الشهادة ايضا وانما يثبت ان العجز شرط اذا ثبت ان القذف

كبيرة بنفسه وليس كذلك فان اقامة البينة على ما نسبه الى الزنا مقبول حسبة لقيام حد الزنا فانه خالص حق الله تعالى
والساعي في اقامته محتسب مقيم حق الله تعالى فكان فعله قربة فكيف يكون كبيرة مع هذا الاحتمال وهو وصف توقف قربة
على تقديره اختيار الحسبة ثم الاصل في المسلم العفة ولكنه لا يصلح علة للاستحقاق اي لاثبات العفة في حق القاذف
حتى يصير من رد الشهادة بقذفه ولو صلح مثبتا لما قبلت البينة على الزنا ابدا وان كانت البينة اقوى من الاصل
وهو العفة لان الاصل وان كان مرجوحا بمقابلة البينة لكن لا يخرج عن كونه دليلا على كذب القاذف والشهود فلا
تقبل البينة مع هذه الشبهة في باب الحدود ولما قبلت دل ان الاصل لا يصلح موجبا ولانه لما دفع كلامه كبيرة
وعلة لرد الشهادة ثبت رد الشهادة بدليله فلا يسمع منه اقامة البينة على زنا المقذوف لو توقع الحكم بذلك الدليل
نظرا انه كاذب شهوده كذبة ولما قبلت البينة على الزنا بالاجماع دل على انه ليس بكاذب بنفس القذف لكنه
لما اطلق في قوله بازائي بشرط اختيار الحسبة واختيار الحسبة انما يحل بشهود حضور وجب تاخير امر القاذف
الى ما يتمكن به من اقامة الشهود وذلك الى اخر المجلس او الى ما يراه الامام فاذا ظهر العجز وجب الحد لوجود الشرط
ولا يوخر هذا الحكم الذي ظهر لاحتمال وجود الشهود بعد ذلك ولم يعتبر العدم في العمر كما تعتبر في عدم ساير الافعال
مثل قوله ان لم آت البصرة وغير ذلك لانه لو اعتبر ذلك لما جلد قاذف ما لانه بعد الموت لا يمكن الجلد ورد الشهادة
فاذا اقيم عليه الجلد ثم جاء القاذف باربعة يشهدون على زنا المقذوف تقبل الشهادة ويقام حد الزنا على المشهود
عليه ويصير القاذف مقبول الشهادة وهذا اذا لم يتقادم العهد فان تقادم العهد صار مقبول الشهادة ايضا
وان كان لا يقام الحد على المشهود عليه لان سقوط شهادته بناء على تحقق عجزه وقد ظهر انه لم يكن عاجزا حيث
اقام الشهود على ذلك فصل في بيان الاهلية العقل معتبر لاثبات الاهلية وهو من اعز النعم لانه يمتاز
به الانسان من غيره من الحيوان وبه يعرف ربه وبه ينال سعادة الدنيا والعقبى ولذا قال عليه السلام ما خلق الله خلقا
اكرم عليه من العقل ولكن لا اكتفاء بالعقل نفسه بحال بدون اعانة الله وتوفيقه لانه عاجز بنفسه وانه خلق متفاوتا
في اصل القسمة فكم من صبي يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير وقد مر في بيان اقسام السنة تفسيره فلا نعيده
وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل وهو قول بعض اصحاب
الشافعي رحمه الله حتى ابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله فصار ايمانه كايمان الصبي
غير عاقل وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية
فلم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقول او تقبحه وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل وقالوا لا عذر
لمن عقل في الوقف عن الطلب وترك الايمان اذا عقل صغيرا كان او كبيرا يجب عليه طلب الحق والاستدلال
لوجود مناط التكليف والصبي العاقل مكلف بالايمان عندهم ومن لم يبلغه الدعوة اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا
كان من اهل النار عندهم لوجود الموجب للايمان وهو العقل ونحن نقول في الذي لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف
بمجرد العقل وان لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا واذا وصف الكفر وعقده او عقده ولم يصفه كان
من اهل النار مخلدا واذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم يبلغه الدعوة كما
قال ابو حنيفة رحمه الله في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة وصار بحال يصير

بصيرا جدا فيزداد رشدا لا محالة فيدفع اليه ماله وعند الاشعرية ان عقل ولم يعتقد حتى هلك او اعتقد
الشرك ولم يبلغه الدعوة كان معذورا ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح وان لم يكن مكلفا
حتى اذا عقلت المراهقة ولم تصف الايمان بعدما استوصفت وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم يجعل مرتدة
ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها لانها صارت مرتدة حيث لم تصف الايمان بعد وجوبه ولو عقلت
وهي مراهقة ووصفت الكفر صارت مرتدة وبانت من زوجها فعلم بالمسألة الاولى انها غير مكلفة اذ لو كانت
مكلفة لبانت من زوجها كما اذا بلغت كذلك قال فخر الاسلام وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع اي ليس
في حد مدة التجربة والامهال ليخرج بذلك من ان يكون معذورا دليل قاطع اذ ذلك يختلف باختلاف العقلاء فرب
عاقل يتمكن من التجربة والاستدلال في زمان قليل ورب عاقل يحتاج في ذلك الى زمان كثير فلا معنى لتقدير ذلك
بزمان معين مع تفاوت العقلاء فيه واذا كان كذلك فيفوض امره الى علام الغيوب فان مضت مدة يعلم ربه بانه
يقدر على ذلك ولم يومن يعاقب والا فلا وقوله في هذا الباب راجع الى الذي لم يبلغه الدعوة كذا فسره شيخنا كلامه
وعندي ان مراده بقوله وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع اي ليس على الحقيقة في باب العقل دليل قاطع لانه
يذكر الحقيقة الشيء حده وهذا لانه على ذلك التفسير وان كان يلتئم من حيث انه مذكور عقيب قوله لانه قد
استوفى مدة التجربة والامتحان فلا يلتئم من حيث انه ذكر بعد في جعل العقل حجة موجبة يمتنع الشرع بخلافه
فليس معه دليل يعتمد عليه الى اخره وعلى هذا التفسير يكون ملتئما لانه يكون بيانا وتحقيقا لما ادعاه وهذا لان
من جعل العقل حجة موجبة يمتنع ورود الشرع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه سوى امور ظاهرة نسلمها له و
معرفة حدث العالم ودلالة البناء على الباني ومعرفة النفس بالعبودية ومعرفة ربه بالالوهية وان شكر المنعم حسن
وان كفره قبيح وكذا الجهل والظلم والسفه والعبث وهذه الامور لا تدل على ان العقل موجب بنفسه ويمتنع
ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقول فكثير من المشروعات مما لا يدركه العقول كاعداد الركعات ومقادير
الزكوات والحدود وغير ذلك ومن الغاه من كل وجه ولا دليل له ايضا وهو مذهب الشافعي رحمه الله فانه قال في قوم من الكفار
لم يبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا لم يجعل كفرهم عفوا حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان وقال اصحابنا رحمهم الله لا يضمنون
لانا لا نجعل كفرهم عفوا ومن كان فيهم من جملة من تقرر لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام اي في الكفار الذين
لم يبلغهم الدعوة من كان معذورا في الايمان بان بلغ في الحال ولم يجد مدة الامهال او اعني كان صبيا لم يستوجب
عصمة النفس والمال عندنا فلم يضمن بالقتل لان العصمة المتقومة بالاحراز بدار الاسلام ولم توجد الا ترى
ان الحربي اذا اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتله مسلم لم يضمن لما بينا فهذا ادل دليل ذلك لانه لا يجد في الشرع
دليلا ان العقل غير معتبر للاهلية فانا بلغنا العقل بالعقل بلا شرع لانه لا يجد دليلا شرعيا على ما ادعاه
فيكون متناقضا وكيف يكون العقل حجة بنفسه وهو لا يستقل عن الهوى فما بالعقل وحده هداية الى الحدود
المراد وما بين العقل ولا شرع معه الا الهوى فان قلت لو لم يكن العقل حجة موجبة بنفسه لما اضيفت الاحكام
الشرعية الى عللها وانما استخرجت العلل الشرعية بالعقل ولما اضيفت الاحكام العقلية الى عللها قلت
انما وجبت نسبة الاحكام الى العلل في الشرعيات والعقليات جميعا باعتبار انها موجبة بذواتها بل الموجب

في العقليات والشرعيات الباري جل وعز لا لان الحجاب لما كان غيبا عنا نسبت الى العقل تيسيرا على
العباد والعقل آلة للمعرفة لا موجبة والاهلية نوعان اهلية وجوب اعلم ان اهلية الوجوب تنقسم فروعها
بان يكون من حقوق الله تعالى خالصة او من حقوق العباد خالصة او مما اشتمل عليهما واصلها واحد وهو
الصلاحية لحكم الوجوب فمن كان اهلا لحكم الوجوب بوجه اما اداء او قضاء كان اهلا للوجوب عليه و
الا فلا وهو بناء على قيام الذمة والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب اعلم ان اهلية الوجوب بناء على قيام الذمة
لان محل الوجوب الذمة ولهذا يضاف اليها فيقال وجب في ذمته كذا ولا يضاف الوجوب الى غيرها والآدمي
يولد وله ذمة صالحة للوجوب ولهذا لو انقلب الطفل على مال انسان فاتلفه يضمن له ويلزمه مهر امرأته بعقد
الولي عليه ويلزمه عشر ارضه وخراجها بالاجماع ولو اشترى ولي الصبي للصبي شيئا كما ولي لزمه الثمن والذمة
في اللغة العهد لان نقضه يوجب الذم قال الله تعالى لا يرقبوا فيكم الا ولا ذمة اي لا يراعوا حلفا ولا عهدا
وانما يعني بقولنا محل الوجوب الذمة نفس لها ذمة وعهد ولكن لما كان اختصاصها لاهلية الوجوب بوصف
الذمة قالوا وجب في ذمته كذا والمراد بهذا العهد ما اشار الله تعالى في قوله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم
ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى وجمهور المفسرين على ان الله اخرج ذرية آدم من ظهور
آدم مثل الذر واخذ عليهم الميثاق انه ربهم بقوله الست بربكم فاجابوه ببلى وقال وكل انسان الزمناه طائره
في عنقه اي عمله في ذمته كذا نقل ومعنى الآية عند الجمهور ان عمله لازم له لزوم القلادة والغل للعنق لا ينفك عنه
وقبل الانفصال هو جزء من وجه لاستقلاله وقراره باستقلالها وقرارها ويعتق بعتقها ويدخل في البيع الوارد
عليها كسائر اجزائها ولكن لما كان نفسا لها حيث يتصور بقاؤه حيا بدونها ويوقف الارث لاجله ويعتق مقصودا
لم يكن جزءا فلم يكن له ذمة مطلقة فبالنظر الى الوجه الثاني يكون اهلا لوجوب الحق له من عتق وارث ونسب
ووصية وبالنظر الى الوجه الاول لا يكون اهلا لوجوب الحق عليه واذا انفصل فظهرت له ذمة مطلقة فكان
اهلا للوجوب مطلقا غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه فجاز ان يبطل لعدم حكمه اعلم ان الوجوب غير
مراد بعينه بل لحكمه فكما لا يثبت الوجوب اذا وجد السبب بدون المحل فكذا لا يثبت اذا وجد السبب والمحل بدون
حكمه اذ الوجوب بدون الحكم لا يفيد في الدنيا والعقبى اذ فائدته في الدنيا الابتلاء وفي الآخرة الجزاء ونعني بهذا
الحكم وجوب الاداء ووجود الاداء عند مباشرة العبد عن اختيار حتى يظهر به المطيع من العاصي فيستحق
الابتلاء المذكور في قوله ليبلوكم ايكم احسن عملا وكذا الجزاء في الآخرة يبتنى على هذا كما قال جزاء بما كانوا يعملون
وهذا لان الوجوب جبر بلا اختيار للعبد فيه وانما ينال العبد الجزاء بما له فيه اختيار فظهر ان الوجوب بدون
حكمه غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعا فيصير هذا القسم اي اهلية الوجوب منقسما بانقسام الاحكام
كما مر يتناول جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها شأن الاحكام المشروعة وهي حقوق الله تعالى خالصة وحقوق
العباد خالصة وما اشتمل عليهما ثم شرع في بيانها فقال فما كان من حقوق العباد من الغرم والعوض ونفقة
الزوجات لزمه اعلم ان ما كان من حقوق العباد كالغرم والعوض فالصبي من اهل وجوبه فيكون الوجوب ثابتا في
حقه وان لم يكن عاقلا لوجود سببه وثبوت حكمه وهو وجوب الاداء لان المال مقصود هنا دون الاداء

فالغرض رفع الخسران بما يكون جبرا له اذ حصول الربح وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه في حصول
هذا المقصود وما كان صلة لها شبه المؤنة كنفقة الزوجات والاقارب فالوجوب ثابت في حقه عند
وجود سببه اما نفقة الزوجات فلها شبه بالاعواض لانها تجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس
يجب عوضه وهو النفقة واما نفقة الاقارب فمؤنة اليسار ولهذا لا تجب على من لا يسار له والمقصود ازالة
حاجة المنفق عليه بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداء الولي فيه كادائه فكان الوجوب غير خال عن
حكمه وما كان صلة لها شبه بالاجزية لم يكن الصبي من اهله فلا يجب عليه وذلك كتحمل العقل فانه صلة ولكنها
تشبه الجزاء على ترك حفظ السفيه والاخذ على يد الظالم ولذلك اختص به رجال العشيرة الذين هم من اهل
هذا الحفظ دون النساء والصبي ليس من اهل الجزاء لانه ليس باهل العقوبة وما كان عقوبة او جزاء كالقصا
ص وحرمان الارث لم يجب عليه لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل وحقوق الله تعالى يجب متى
صح القول بحكمه كالعشر والخراج ومتى بطل القول بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة والعقوبات فالايمان
لا يجب على الصبي قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء واذا عقل واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان دون
ادائه حتى صح الاداء ويقع فرضا ولا يجب عليه تجديد الايمان بعد البلوغ لانه ليس في نفس الوجوب
تكليف وخطاب وانما ذلك في وجوب الاداء وذلك موضوع عنه حتى يبلغ ولكن صحة الاداء تبتنى على كون الشيء
مشروعا وعلى قدرة الاداء لا على الخطاب الا يرى ان المسافر يؤدي كصوم رمضان ويقع فرضا وان لم يكن مخاطبا
به وكذا اذا ادى الجمعة يقع فرضا وان لم يكن الخطاب متوجها عليه وكذا العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن
كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج لا يجب عليه وان وجد سببها ومحلها لعدم الحكم وهو الاداء
اذ الاداء هو المقصود في حقوق الله تعالى وهو فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم لله تعالى ليتحقق معنى الابتلاء
ولا يتصور ذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ولا يحصل ذلك باداء وليه لان ثبوت الولاية عليه بطريق الجبر
لا بطريق الاختيار فلا يصلح طاعة فلو جعلنا اداء الولي كادائه فيما هو مالي لظهر ان المقصود هو المال لا
الفعل وهو باطل في حق القربات اذ حق الله تعالى في المالي ليس عين المال انما المال آلته وانما المقصود عين المال في
حقوق العباد لانهم ينتفعون به لجلب نفع او لدفع ضرر والله تعالى متعال عن ذلك وما يشوبه معنى المؤنة كصدقة الفطر
لم يلزمه عند محمد رحمه الله لرجحان معنى العبادة فيها والمرجوح في مقابلة الراجح كالمعدوم فصارت كالزكوة ولزمه
عندهما اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر الذي يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة
وما كان مؤنة في الاصل كالعشر والخراج لزمه لان حكمه وهو اداء العين يحتمل النيابة لان المال مقصود لا الاداء
فيكون اداء الولي في ذلك كادائه وما كان عقوبة لم يجب اصلا لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالعقوبة وباعتبار الاصل
الذي بينا وسواء من كان اهلا لحكم الوجوب كان اهلا للوجوب والا فلا قلنا ان الكافر اهل للاحكام التي يراد بها وجه
الله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع
يعني العبادات لانه ليس باهل لما هو فائدة الاداء وهو نيل الثواب في الآخرة بخلاف الحرمات ولان الصلاة لو وجبت
على الكافر فلا يخلو اما ان وجبت حال الكفر او بعد الكفر لا يجوز الاول لان الصلاة في حال الكفر باطلة فلا يكون مأمورا

بها وكذا الثاني بدليل عدم وجوب القضاء بعد الاسلام ولانها لو وجبت على الكافر لوجبت قضاؤها كما في المسلم استدلالا بالمصلحة الفائتة ولزم الايمان بالله لانه اهل لادائه ووجوب حكمه وهو نيل السعادة الابدية ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقدم الايمان اقتضاء لانه راس اسباب اهلية احكام نعيم الآخرة واصلها فلا يجوز ان يجعل شرطا مقتضى لغيره الا يرى ان المولى اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يصير حرا لان الحرية اصل لصلاحيته تزوج اربع نسوة فلا يجوز ان يجعل شرطا تابعا وتقدم قال بعض مشايخنا وجوب كل الاحكام والعبادات على الصبي لقيام الذمة وتقرر الاسباب فاثبتوا الوجوب باعتبار السبب والمحل اذ الوجوب ثبت جبرا ليس للعبد فيه اختيار حتى يعتبر عقله وتمييزه بل يثبت عند وجود السبب عليه اثبتنا ادائه ثم قال بالسقوط باعتبار الحرج لكن الصحيح ما قلنا ان الوجوب غير مراد لعينه بل لحكمه فلا يكون الوجوب بدون الحكم مفيدا وهذا اسلم الطريقين صورة لان وجوب الاداء غير ثابت فكذا نفس الوجوب ولان العدم كان ثابتا فيبقى ومعنى لان نفس الوجوب غير مفيد لانه ليس بمقصود لذاته وتقليدا اي اقتداء بالسلف لان الصحابة لم يقولوا بالوجوب عليه اصلا ووجها اي استدلالا بالمتفق عليه وهو انه لو كان الوجوب عليه ثابتا ثم كان السقوط للحرج لوقع عن الفرض اذا ادى كالصوم والجمعة في حق المسافر ولان الوجوب لو كان ثابتا ثم يسقط لكان الوجوب خاليا عن الفائدة بمضي عشاء وقلنا في الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان انه لا يقضي ما مضى وهذا دليل على ان الوجوب عنه ثابت في حقه اصلا اذ لو كان ثابتا لقضى ما مضى كالمجنون والمغمى عليه و باعتبار ما ذكرنا ان من كان اهلا لحكم الوجوب كان اهلا له والا فلا قلنا ان الصوم يلزم الحائض لانها اهل لحكم الوجوب لان احتمال الاداء ثابت اذ الحيض كالجنابة وهي غير منافية للصوم فكذا الحيض فانعقد السبب للاداء ثم النقل الى البدل وهو القضاء للعجز الحالي الحرج وهو كالحلف على مس السماء واما الصلوة فلا يلزمها لما فيها من الحرج فبطل الوجوب لعدم حكمه مع وجود محل الوجوب وسببه والجنون في الصوم والصلوة اذا امتد بان استوعب الشهر او زاد على يوم وليلة لا يلزمه القضاء لان الوجوب لم يثبت في حقه لعدم اهلية حكم الوجوب وهو الاداء بسبب الحرج الذي يلحقه في ذلك واذا لم يمتد كان الوجوب ثابتا لوجود الحكم حكمه وهو الاداء في الحال ان تصور او في الثاني وهو بدل الاداء فانه حتى اذا نوى الصوم بالليل ثم جن ولم يتناول شيا حتى مضى اليوم كان صوما بالفرض والاغماء لما لم ينافي حكم وجوب الصوم وهو الاداء في الحال حتى اذا نوى الصوم ثم اغمي عليه ولم يتناول شيا صح صومه او في الثاني بلا حرج لانه لا يستغرق شهرا عادة لم ينافي وجوبه وكان منافيا لحكم وجوب الصلوة اذا امتد اما في الحال فلعدم الطهارة واما في الثاني فلوجود الحرج وكان منافيا للوجوب والنوم لما لم يكن منافيا لحكم وجوب الصوم او الصلاة اذا انتبه وهو القضاء بلا حرج لم يكن منافيا للوجوب ايضا واهلية الاداء وهو نوعان قاصر يبتنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن الناقص كالصبي العاقل والمعتوه البالغ وهي تبتنى عليها صحة الاداء وكاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل ويبتنى عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب اعلم ان اهلية الاداء نوعان كاملة تصلح للزوم العهدة اي التبعة وذلك يكون للبالغ العاقل وقاصرة لا تصلح للزوم العهدة وذلك يكون للصبي العاقل والمعتوه بعد البلوغ فانه بمنزلة الصبي العاقل من حيث ان له اصل العقل وليس له وصف الكمال ويبتنى على القاصرة صحة الاداء وعلى الكاملة

وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل كمال العقل حرجا بينا وهو منفي بالنص وبقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالاهلية الكاملة ثم اصل العقل يعرف بدلالة العيان وذلك بان يختار المرء ما يكون انفع له في امر دنياه او عقباه ويدرك عواقب الامور فيما ياتيه ويذره وكذلك نقصانه يعرف بالتجربة والامتحان بان ينظر في افعاله فان كانت على سنن واحد كان معتدل العقل وان كانت متفاوتة كان قاصر العقل فاحوال البشر متفاوتة في صفة كمال العقل فاقام الشرع اعتدال العقل بالبلوغ عن عقل مقام كمال العقل في بناء الزام الخطاب عليه تيسيرا على العباد ثم صار صفة الكمال الذي يتوهم وجوده قبل هذا الحد ساقط الاعتبار وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد كذلك لما عرف ان السبب الظاهر يقام مقام المعنى الباطن تيسيرا دار الحكم معه وجودا وعدما والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب الاهلية الى ما كان حسنا لا يحتمل غير الحسن كالايمان وجب القول بصحته من الصبي بلا لزوم اداء اعلم ان الايمان بالله تعالى صحيح من الصبي العاقل في احكام الدنيا والآخرة لوجود حقيقته وهو التصديق بالجنان والاقرار باللسان بعد وجود اهلية ادائه ولئن منع الاهلية فنقول قوله تعالى وآتيناه الحكم صبيا اي النبوة فالنبي يقتضي ان يكون هاديا داعيا الغير الى الله واذا صلح ان يكون هاديا للغير وداعيا فاولى ان يصلح ان يكون مهتديا مجيبا للداعي وبعد وجود حقيقة الشيء انما يمتنع ثبوته حكما بالحجر شرعي وذا لا يليق بالايمان اصلا لما مر انه حسن لا يحتمل غيره فلو صار محجورا عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه ولا عهدة فيه الا في لزوم الاداء وذلك موضوع عنه فاما الاداء فلا عهدة فيه فكان النظر في الحكم بصحة ادائه لانه ينال به الفوز والسعادة في الدارين وحرمان الميراث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته الكافرة مضاف الى كفر الباقي على كفره لا الى اسلام من اسلم لان الاسلام شرع عاصما للحقوق لا قاطعا ولان ذا ليس بمقصود بالايمان بل ذلك من ثمراته وانما تبتنى صحة الشيء على حكمه الذي وضع له وهو سعادة الآخرة لا من ثمراته ولان ذا شيء يعقد يصير به مستحقا للارث من اقاربه المسلمين ولتقرر نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله على انها تلزمه اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره ولم يعد عهدة لانه لم يصدر عنه فعل صالح للزوم العهدة والدليل على عدم لزوم الاداء قبل البلوغ ما ذكر في الجامع انه اذا استوصف فلم يصف الاسلام بعدما عقل لم تبن منه امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه من ذلك كفرا فتبين منه امرأته كما بعد البلوغ فاما عرض الاسلام عليه عند اسلام امرأته فلصحة الاداء منه لا لوجوب الاداء عليه والتفريق بينهما اذا امتنع على وجه النظر لخصمه اكتفاء باهلية القاصرة لان ذلك فيما يرجع الى حق الزوجة يكتفى بالاهلية القاصرة كلزوم النفقة ولهذا قلنا اذا كان الزوج مجنونا وله اب فاسلمت امرأته فانه يعرض الاسلام على ابيه فتفرق بينهما اذا ابى ان يسلم ومعلوم ان الاب لا يقوم مقامه فيما يضر ومع ذلك يكتفى باباء من هو قائم مقامه في صحة الاداء لو اداه دفعا للضرر عن الزوجة وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر لا يجعل عفوا اعلم ان ما يكون قبيحا على وجه لا يحتمل غيره كالردة فابو يوسف لا يحكم بصحتها من الصبي في احكام الدنيا لانها تتمحض ضررا وانا حكمنا بصحة ايمانه لانه تمحض منفعة ولكنهما يقولان كما توجد منه حقيقة الايمان توجد منه حقيقة الردة وهذا لانه

اذا اعتبر علمه بابويه في رجوعه اليهما فلا بد ان يعتبر علمه بوحدانية الله تعالى وكذا الجهل بغير الله تعالى لا يعد منه
علما فكذا الجهل بالله تعالى والردة جهل بالله تعالى وقد وجدت حقيقتها منه فلا تمتنع ثبوتها بعد وجودها منه
حقيقة في حق احكام الاخرة وما يلزم من احكام الدنيا بالردة كحرمان الميراث ووقوع الفرقة فانما يلزم لضرورة
الحكم بصحتها لا مقصودا بنفسه الا ترى انه يثبت في حقه بطريق التبعية للابوين بان ارتدا ولحقا بدار الحرب
وفيما يتمحض به مقصود الاهلية للابوين عليه وما هو بين الامرين كالصلوة ونحوها يصح الاداء من غير عهدة
اعلم ان ما يتردد من حقوق الله تعالى بين ان يكون حسنا وبين ان لا يكون حسنا بعض الاوقات فانه يصح الاداء
منه قبل البلوغ باعتبار الاهلية القاصرة كالصلوة والصوم والزكوة والحج لانها تحتمل النسخ والتبديل
فلا يبقى حسنا بلا وجوب الاداء لان في وجوب الاداء الزام العهدة وفي صحة الاداء نفع محض لانه يعتاد
اداءها فلا يشق عليه ذلك بعد البلوغ ولهذا صح التنفل منه بهذه العبادات بلا لزوم مضي ووجوب قضاء لانها
شرعت كذلك فان البالغ اذا شرع في صوم او صلوة على ظن انه عليه ثم تبين انه ليس عليه يبطل عنه صفة اللزوم حتى
اذا افسده لا يلزمه القضاء وكذا اذا شرع في الحج بالظن ثم تبين انه ليس عليه تبطل صفة اللزوم حتى اذا احصر
فتحلل لم يلزمه القضاء وان احرم الصبي صح منه بلا عهدة حتى اذا ارتكب محظورا لم يلزمه الكفارة لان في
ذلك ضررا فتبتنى على الاهلية الكاملة واذا ارتد الصبي لم يقتل وان صحت ردته عند ابي حنيفة ومحمد رح لان
القتل ليس من حكم عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم يوجد المحاربة قبل البلوغ ولهذا لا يثبت في حق النساء
ولان القتل جزاء على الردة بطريق العقوبة وما هو جزاء يبتنى على الاهلية الكاملة فلا يثبت في حق الصبي بالاهلية
القاصرة فان قلت البهائم تعزر اذا اساءت الادب بالضرب وذلك نوع جزاء وقد وردت السنة المعروفة فيما
هو محض حق الله تعالى فانه عليه السلام قال مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا
وهذا الضرب بطريق الجزاء على الامتناع من اداء الصلوة عقوبة قلت الضرب عند اساءة الادب تاديب وليس
بجزاء على الفعل الصادر منه بطريق العقوبة كضرب الدواب للتاديب وقد ورد الشرع به حيث قال تضرب
الدابة على النفار ولا تضرب على العثار وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة
يصح مباشرته منه لانه محض منفعة فيثبت في حقه بناء على الاهلية القاصرة وذلك مثل قبول بدل الخلع
من العبد المحجور فانه يصح بغير اذن المولى لانه محض منفعة فكذا اذا آجر الصبي المحجور نفسه على العمل ومضى
العمل وجب الاجر استحسانا بدون شرط السلامة من العمل لانه نافع محض ولو آجر العبد المحجور نفسه للعمل
يجب الاجر بشرط السلامة من العمل لان المستاجر يصير غاصبا له من وقت الاستيجار فيجب قيمته ويملك
العبد من حين الغصب فلا يجب الاجر مع ذلك وكذا العبد او الصبي اذا قاتل بغير اذن المولى او الولي استوجب
الرضخ وقيل انه قول محمد رح لانه ذكر في السير الكبير وهو مخصوص بقوله ولهذا صححنا عبارة الصبي في بيع
مال غيره وطلاق غيره وعتاق غيره اذا كان وكيلا لانه محض منفعة في حقه لانه يصير به مهتديا في التجارات
عارفا بمواضع الغبن والخسران واليه اشار الله تعالى بقوله وابتلوا اليتامى اي اختبروا عقولهم ومرنوهم بالتصرفات
قبل البلوغ ولان في اهدار عبارته الحاقه بالبهائم والبيان بان الانسان من الحيوان وبه منّ الله على الانسان

فقال خلق الانسان علمه البيان وقال عليه السلام المرء باصغريه بقلبه ولسانه وقال القائل لسان الفتى نصف ونصف
فؤاده فلم يبق الا صورة اللحم والدم وفي الضار المحض كالطلاق والوصية يبطل اصلا اعلم ان ما هو ضرر محض
لا يشوبه منفعة في العاجل فهو غير مشروع في حقه فيبطل مباشرته كالطلاق والعتاق والهبة والصدقة والقرض
لانه يبطل ملكه بهذه التصرفات ولم يملك عليه ذلك غيره ما خلا القرض فان القاضي يملكه عليه لانه التحق بالنافع
المحض في حقه لقدرته على استيفائه لانه يتمكن منه لمجرد علمه بخلاف الاب فانه لا يتمكن منه الا بشهود وليس كل
شاهد يعدل والقاضي يعرض التوى والتلف خلافا للدين وفي الدائر بينهما كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي اعلم ان ما
يتردد بين النفع والضرر كالبيع والاجارة والنكاح ونحوها فانه يملكه برأي الولي ولا يملكه بنفسه لانه قد صار اهلا
لمباشرته حتى اعتبرت عبارته في حق الغير اذا عمل لغيره فلان تعتبر في حق نفسه اولى وفي القول بصحة مباشرته برأي
الولي اصابة مثل ما يصاب بمباشرة الولي مع فضل نوع البيان وتوسع طريق الاصابة لانه يتمكن من تحصيل مقصوده
بطريقين بمباشرة نفسه ومباشرة وليه فكان ذلك انفع له ثم عند ابي حنيفة رح لما صار رأيه القاصر مجبورا بانضمام
رأي الولي اليه التحق بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ وان لا يملك الولي ذلك
وعندهما لما كان نفوذ هذا التصرف منه باعتبار رأي الولي وجب اعتبار رأيه العام وهو ما اذا اذن للصبي لتعديه
عن موضع برأيه الخاص وهو ما اذا باشر بنفسه فلما لا ينفذ تصرف الولي بالغبن الفاحش مباشرة فكذا لا ينفذ مباشرة
الصبي بعد اذن وليه له وما قال ابو حنيفة رح اصح فان اقرار الصبي بعد اذن الولي له صحيح وان لم يملك الولي الاقرار
عليه بنفسه وفي تصرفه مع الولي بغبن فاحش روايتان عن ابي حنيفة رح في رواية يصح لما قلنا انه صار كالبالغ عنده
بانضمام رأي الولي الى رأيه وفي رواية لا يصح لان شبهة النيابة قائمة في تصرفه لانه في الملك اصيل وفي الرأي اصيل
من وجه دون وجه وهذا لان الرأي باعتبار العقل وله اصل العقل دون وصف الكمال فكان هو باعتبار الاصل
متصرفا بنفسه كالبالغ وباعتبار الوصف هو كالنائب فثبتت شبهة النيابة باعتبار وصف الرأي فلو كان نائبا
من كل وجه لم يجز تصرفه معه اصلا كالوكيل فاذا كان نائبا من وجه دون وجه اعتبرت في موضع التهمة وهو التصرف
مع الولي بغبن فاحش ولم يعتبر في غير موضع التهمة وهو التصرف بمثل القيمة معه او مع الاجانب وباعتبار ان ما
كان نفعا محضا يملكه الصبي بدون اذن الولي وما كان مترددا لا يملكه بدون اذنه قلنا الصبي المحجور اذا صار
وكيلا لم يلزمه العهدة لان في الزام العهدة عليه ضررا به فيلزم الموكل وباذن الولي يلزمه لانه لما ملك التزام
الثمن في ذمته بتصرفه لنفسه فكذا بحكم الوكالة واذا اوصى الصبي بشيء من وصايا البر بطلت وصيته عندنا
وان كان فيه نفع ظاهر لانه يصرفه الى نفسه في نيل الزلفى ولو لم ينفذ يبقى على غيره لانه تبرع وهو ليس من
اهله فان قيل ان ملكه يزول عنه بموته وان لم يوص فكانت الوصية انفع في حقه من تركها لانه لو اتصف البشر
يصرف الى مطلبه الحالي ولو مات يتحقق مقصده المالي ولا كذلك اذا تركها قلنا الارث شرع نفعا للمورث
لقوله عليه السلام انك ان تدع ورثتك اغنياء خير لك من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ولان نقل املاكه الى اقاربه
عند استغنائه عنه يكون اولى عنده من النقل الى الاجانب فهو بالايصاء يترك هذا الافضل فكان ضررا في حقه
ولهذا شرع الارث في حق الصبي لان البالغ يملك الايصاء كما يملك الطلاق بعد النكاح والصبي لا يملك

ذلك وعلى هذا قلنا اذا وقعت الفرقة بين الزوجين وبينهما صبي مميز فانه لا يخير الصبي ولا يعتبر عبارته
في هذا الاختيار شرعا لانه من جنس ما يتردد بين النفع والضرر والغالب من حاله ان يختار من لا يواخذه
بالاداب ويتركه خليع العذار لقلة نظره في العواقب وكما لا يعتبر اختياره في هذا لا يعتبر اختيار وليه لان
وليه في هذه الحالة ابوه وابوه في هذا الاختيار يعمل لنفسه فلا يصلح ان يكون ناظرا فيه لولده وقال الشافعي
كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته فيه كالاسلام والبيع وما لا يمكن تحصيله بمباشرة
وليه يعتبر عبارته فيه كالوصية واختيار احد الابوين واصله ان من كان موليا عليه لا يصلح ان يكون وليا لان
كونه موليا عليه سمة العجز وكونه وليا اية القدرة وهما متضادان فلا يجوز اجتماعهما فلهذا اعتبر عبارته
في اختيار احد الابوين وفي الايصاء لانه لا يمكن تحصيلهما له بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيهما وكذا في العبادات لا يبطل
الايمان والردة لانهما يثبتان بطريق التبعية للابوين فلا يعتبر عبارته فيهما وقبول الهبة في قول يصح منه دون
الولي وفي قول عكسه ولا نقول لانه لم يبن الامر على دليل الصحة والعدم من الصبي اذ لا منافاة بين تحصيل منفعة له
بواسطة الولي في حالة وبين تحصيل تلك المنفعة له بمباشرة بنفسه في حالة اخرى وانما تتحقق هذه المنافاة في حالة
واحدة ونحن اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه لا نجعله تبعا في تلك الحالة وفي الحال التي يكون تبعا لا يكون مسلما
باسلام نفسه وهذا لانه لما كان قاصر الاهلية صلح ان يكون موليا عليه ولما كان صاحب اصل الاهلية
صلح ان يكون وليا ومتى جعلناه وليا لم نجعله فيه موليا عليه ومتى جعلناه موليا عليه لم نجعله وليا فيه وانما
هذا عبارة عن الاحتمال اي يحتمل ان يكون موليا عليه ويحتمل ان يكون وليا الا انه مولى عليه في حال كونه وليا
فيه وفيما قلنا توسيع طرق الاصابة وهو المقصود اذ المقصود من الاسباب احكامها فوجب احتمال هذا
التردد في السبب وهو كونه وليا وموليا عليه لسلامة الحكم عن التردد ولانه لا يكون الا بطريق واحد وانما الامور
بعواقبها ولا تردد في العاقبة لما قلنا وانما التردد يكون في الابتداء ولا عبرة به فصل والامور المعترضة
على الاهلية نوعان اي الامور التي تعترض على الاهلية التي بينا انها بقاء على تمام الذمة نوعان سماوي اي
يكون من قبل صاحب الشرع بلا اختيار للعبد فيه وهو الصغر وهو في اول احواله كالجنون لانه عديم العقل
والتمييز لكنه اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء لكن الصبا عذر مع ذلك بواسطة نقصان عقله
فيسقط به اي بالصبا ما يحتمل السقوط عن البالغ بالعذر كالصلوة والصوم فيما يحتمله في السقوط عن
البالغ بالجنون وغيره فلا يسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا ولو كانت الفرضية
ساقطة عنه لكان نفلا له فرضا كما في الصلوات والزكوات الا يرى انه اذا امن في صغره لزمه الاحكام التي تثبت
تبعا للايمان الفرض كحرمان الارث ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته الكافرة واستحقاق الارث من اقاربه
المسلمين وصلاة الجنازة عليه ولو بلغ كذلك ولم يقل كلمة الشهادة لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نفلا لما اجزى
عن الفرض كالوصلي في اول الوقت ثم بلغ في اخره وكما لو حج ثم بلغ ووضع عنه الزام الاداء والتكليف بالايمان
لانه ليس باهل للزوم العهدة فان قلت كيف يكون الاداء فرضا مع عدم لزوم الاداء عليه قلت قد يقع
الاداء فرضا وان لم يجب عليه كالمسافر اذا صام يقع فرضا وان كان لزوم الاداء متاخرا الى ادراك عدة من ايام

ايام اخر وكذا العبد والمريض والمسافر لا يجب عليهم الجمعة واذا ادوها يقع فرضا وجعل الاسلام لو صح
عند البلوغ ويصح منه ولا عهدة فيه لان الصبا من اسباب المرحمة بالحديث فجعل سببا للعفو عن كل
عهدة تحتمل العفو بخلاف الردة لما بينا انها قبيح لعينها لا تحتمل العفو فلا تحتمل العدم بعد تحققها فلا
يحرم عن الميراث بالقتل عندنا لانه جزاء على الجناية وفعله لا يوصف بالجناية بخلاف الكفر والرق لان الحرمان
بهما لعدم الاهلية لا باعتبار الجزاء وهذا لانهما ينافيان اهلية الارث لان الولاية بهما والارث مبني
عليها وعدم الحق لعدم سببه او لعدم اهليته لا يعد جزاء والعهدة نوعان خالصة لا يلزم الصبي بحال كما في
الطلاق ونحوه ومشوبة يتوقف وجوبها على راي الولي كما في البيع والاجارة ونحوهما ولما كان الصبا عجزا كان
سببا لثبوت ولاية الغير عليه ولسلب ولايته عن الغير وانما عد الصبا من العوارض وهو ملازم للانسان
من حين الولادة لان الكلام في الامور المعترضة على الاهلية وقد بينا ان اهلية الوجوب بناء على قيام الذمة
والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب باجماع الفقهاء وكانت اهلية الوجوب ثابتة في حق الصبي وقد سقط
الوجوب عنه باعتبار الصبا فكان من الامور المعترضة على الاهلية والجنون ويسقط به كل العبادات لانه ينافي
القدرة اي القدرة على النية للعبادة لانها لا تكون بلا عقل وقصد وهو فات فيفوت القدرة على الاداء
فيفوت الوجوب ضرورة لكنه اذا لم يمتد الحق بالنوم وجعل كان لم يكن وهذا لانه لما كان منافيا لاهلية الاداء
لان الانبياء عليهم السلام عصموا عنه اذ لا يجوز ان لا يكونوا اهلا للعبادة في زمان فلو لم يكن اهلا للعبادة يكون ملحقا
بالبهائم الا يرى انه تعالى قال لنبينا عليه السلام فذكر فما انت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون اي فاثبت على تذكير الناس و
موعظتهم فما انت برحمة ربك وانعامه عليك بالنبوة ورجاحة العقل بكاهن ولا مجنون كما زعموا والتقدير لست
كاهنا ولا مجنونا ملتبسا بنعمة ربك كان القياس فيه ما قلنا وهو ان يسقط به كل العبادات لكنه اذا لم يمتد
لم يكن موجبا حرجا الحقناه بالنوم وهو لا يمنع الوجوب لاحتمال الاداء لتوقع الانتباه عن النوم في كل ساعة
وقد اختلفوا ان الجنون الذي بينا حكمه انه في القياس كذا فقال ابو يوسف رح هذا اذا كان عارضا بان يكون
بعد البلوغ حتى يلحق بالعوارض ويقول اذا كان منقضيا الى الحرج يسقط الوجوب والا فلا فاما اذا كان
اصليا بان بلغ الصبي مجنونا فحكمه حكم الصبا فيسقط الوجوب وان قل وقال محمد رح والجنون الاصلي والعارضي
سواء واعتبر حال الجنون الاصلي فيما يرد له عنه اي في الجنون الذي يزول لان كلامنا في الجنون الزايل ويلحق باصله
اي يلحق محمد رح الجنون الاصلي اذا زال باصل الجنون وهو ان يكون عارضا لان الاصل في الجبلة السلامة وفواتها
بعارض والجنون بعينها فيكون الاصلي فيه ان يكون عارضا والحكم في العارض انه اذا امتد يمنع الوجوب والا فلا
ونفس الجنون في اصل الخلقة متفاوت بين مديد وقصير فيلحق محمد رح هذا الاصلي اي الجنون الاصلي فيما
اذا لم يستوعب بالجنون العارض وذلك اي الاختلاف في الجنون الاصلي اذا زال قبل انسلاخ شهر رمضان
فعند ابي يوسف رح يسقط وان لم يمتد وعند محمد رح لا يسقط لانه لم يمتد وحد الامتداد في الصلوات ان يزيد
على يوم وليلة اعلم ان حد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات ففي الصلوات بان يزيد على يوم وليلة باعتبار
الصلوات عند محمد رح اي ما لم يصر الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وان كان من حيث الساعات اكثر من يوم

وليلة وباعتبار الساعات عند محمد رحمه الله حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في الغد بعد دخول وقت الظهر لا قضاء عليه عندهما
لانه زاد من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعند محمد رحمه الله يلزمه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوات
ستا فدخل في حد التكرار وهو القياس لكنهما اقاما الوقت مقام الواجب كما في المستحاضة وفي الصوم باستغراق الشهر
ولم يعتبر التكرار لانه في ذلك لا يثبت الا بحول وحينئذ يصير التبع زائدا على الاصل ولا يجوز ان يكون التبع زائدا على
الاصل وفي الزكوة باستغراق الحول وابو يوسف رحمه الله اقام اكثر الحول مقام الكل كما هو دابه فان زال قبل هذا الحد
وهو اصلي كان على هذا الخلاف اي اذا بلغ الصبي مجنونا وهو مالك للنصاب فمضى بعد البلوغ ستة اشهر مثلا ثم
زال الجنون وتم الحول وهو مفيق فعليه الزكوة عند محمد رحمه الله ولا زكوة عند ابي يوسف رحمه الله ما لم يتم الحول من وقت الافاقة
لانه عنده ملحق بالصبا ولو كان عارضا يجب الزكوة اجماعا لانه لم يستغرق اما اذا زال الجنون بعد ما مضى احد
عشر شهرا فكذلك عند محمد رحمه الله لعدم الامتداد وعند ابي يوسف رحمه الله لا يجب لوجود الزوال بعد حد الامتداد وفيه
ستراه اهلية الوجوب بالذمة والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب وكان الجنون غير مناف لاهلية الوجوب لانه
لا ينافي الذمة ولا ينافي حكم الواجب اي فائدته وهو الثواب في الاخرة على تقدير الاداء اي اذا ادى الواجب واذا
الصوم في حقه محتمل كما مر وهو اهل للثواب لكونه مسلما الا يرى ان المجنون يرث ويملك وهو من الارث والملك لا
يكون بدون الذمة والوارث والمملك نوع ولاية قال الله تعالى فهب لي من لدنك وليا يرثني والولاية لا تكون بدون الذمة
فعلم بما ذكرنا ان له ذمة صالحة للوجوب الا ان لفوات الاداء فيصير الوجوب عدما بناء على عدم الاداء وذا بان
يكون مفضيا الى الحرج ولهذا كان المجنون مواخذا بضمان الافعال في الاموال على سبيل الكمال لانه اهل لحكمه وهو اداء
المال باداء الولي لان فعله غير مقصود وهذا لان الجنون وان كان من اسباب الحجر لكن الحجر عن الاقوال صحيح
لان اعتبارها بالشرع والشرع اهدر اقواله دون الافعال فيواخذ بضمان الافعال دون الاقوال حتى لا تعتبر
اقراره ونحو ذلك ولا يصح ايمانه لعدم ركنه وهو التصديق بالجنان والاقرار باللسان لان ذا انما يكون بالعقل
وهو عدم العقل لا لكونه محجورا عن الايمان لان عدم الحكم لعدم الركن ليس من باب الحجر ولهذا كان الايمان
مشروعا في حقه تبعا لابويه لانه من المنافع المحضة ولم يصح التكليف لوجه لعدم العقل الا في حقوق العباد
حتى ان امراة المجنون اذا اسلمت يعرض الاسلام على ولي المجنون فان اسلم وليه يقرر عليه وان ابى يفرق
بينهما دفعا للضرر عن المسلمة بقدر الممكن وما كان ضررا يحتمل السقوط كالحدود والكفارات فانها تحتمل
السقوط عن البالغ بالشبهات وفي العبادات فانها تحتمل السقوط عن البالغ بالاعذار فغير مشروع في حقه
وما كان تبعا لا يحتمل العقوبات في حقه حتى يحكم بردته تبعا لردة ابويه والعته بعد البلوغ اعلم ان المعتوه
من اختلط كلامه فكان بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وذلك الاختلاط لنقصان عقله وهو كالصبا
مع العقل في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل فانه لو اسلم يصح اسلامه ولو اتلف مال الغير يضمن
ولو توكل من انسان صح ويتوقف بيعه واجارته على اجازة الولي لكنه يمنع العهدة نظرا له ومرحمة عليه واما
ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة ولكنه شرع جبرا للفائت وذا لا ينافي عصمة المحل وكونه صبيا او
معذورا ومعتوها لا ينافي عصمة المحل فيجب عليهما ضمان ما استهلكا ويوضع عنه الخطاب كالصبي دفعا

دفعا للحرج عنهما ويولى عليه ولا يلي على غيره لان الولاية المتعدية فرع للولاية القاصرة فلما لم يكن له ولاية على
نفسه للحجر فكيف يكون له ولاية على غيره وانما تفترق الجنون والصغر في ان عارض الجنون غير محدود فقلنا
اذا اسلمت امراة المجنون يعرض الاسلام على ابيه وامه ولا يوخر الى وقت الافاقة دفعا للضرر عن المسلمة
والصبا محدود لان له غاية معلومة فوجب تاخير العرض الى ان يعقل بيانه ما قال في الجامع لو ان رجلا
نصرانيا زوج ابنه الصغير امراة نصرانية فاسلمت المراة وطلبت الفرقة لم تفرق بينهما وتركا عليه حتى يعقل
الصبي لان عقل الصبي في اوانه معهود فاذا عقل عرض القاضي عليه الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما وانما
صح العرض وان كان لا يخاطب الصبي بالاسلام عندنا لان ذلك وضع عنه رحمة عليه وهنا يجب العرض لحصول منهما
وحقوق العباد لا تسقط بعذر الصبا فلذلك نعرض عليه اعتبارا لحق العباد بخلاف ما لو كان مجنونا فانه
يعرض الاسلام على ابيه او امه فان اسلما او اسلم احدهما والا فرق بينهما لانه ليس له غاية معلومة ولا وجه
الى تركها تحت الكافر ولا يصح اسلامه بنفسه ثم يعرض الاسلام على احد ابويه ضرورة واما الصبي العاقل
والمعتوه العاقل فلا يفترقان اي في كل الاحكام او في عرض الاسلام عليهما او في صحة الاسلام منهما والاول اظهر
والنسيان وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى لانه لا يعدم العقل والذمة لكن النسيان اذا كان غالبا كما في الصوم
والتسمية في الذبيحة وسلام الناسي يكون عفوا ولا يجعل عذرا في حقوق العباد لان حقوق العباد محترمة لحقهم جبرا
للفائت لا ابتلاء وحقوق الله تعالى شرعت ابتلاء لاستغنائه عن الخلق ولكنه ابتلاهم لانه المالك وهم عبيده وللمالك
ان يتصرف في مملوكه كيف يشاء واعلم ان الناسي والخاطئ مخاطبان عندنا خلافا للمعتزلة وهو بناء على ان حقيقة العلم
ليست بشرط لتوجه الخطاب وسبب العلم كاف عندنا وهو موجود في حقهما لان لهما قدرة حفظ النفس عن الوقوع
في الفعل ناسيا وخاطئا في الجملة لكن فيه نوع حرج فيكون فعل الناسي والخاطئ جائز المواخذة لنوع تقصير منهما
وانما رفعت المواخذة في بعض المواضع رحمة وفضلا وعندهم لا يجوز المواخذة اصلا فلهذا قلنا يعذر المرء في
النسيان فيما يعم وقوعه ويكثر وجوده كالنسيان في باب الصوم فانه غالب يلازم الطاعة لدعوة الطبع باعتبار
الجوع والعطش وكالنسيان في التسمية على الذبيحة فانه يعذر فيه باعتبار هيبة الحاصلة هنالك وهذا لان
النسيان امر جبل عليه الانسان فجعل سببا للعفو في حقه لانه اعتراض عليه من له الحق فلا يعذر في الكلام
ناسيا في الصلوة ولا بالجماع ناسيا في الحج لان لهما احوالا مذكرة فكان بناء على تقصير وسلام الناسي لما كان
غالبا عد عذرا والحق بالمنصوص عليه واما السلام على غيره فليس بغالب في الصلوة فلم يكن عفوا حتى لو سلم على
غيره في صلوته يفسد صلوته ولهذا عوتب ادم عليه السلام لانه لم يكن مبتلى بانواع مختلفة تعذر عليه الحفظ والذكر
وانما ابتلي بالانتهاء عن شجرة بعينه فيسهل عليه حفظه فلذا صار مواخذا وهذا بخلاف حقوق العباد لان
النسيان ليس بعذر من جهتهم فلا يعذر المرء فيها والنوم وهو عجز عن استعمال القدرة بفتور عارض مع
قيام عقله اي انه لا يقدر على استعمال الادراكات الحسية ليدرك المحسوسات ولا يقدر ايضا على استعمال
نور العقل ليدرك المعقولات ولا يقدر ايضا على افعال الاختيار التي من احواله كالقيام والقعود والركوع
والسجود فاوجب تاخير الخطاب للاداء لعجز عن فهم مضمون الخطاب ولم يمنع الوجوب لعدم اخلاله بالذمة وقد مر

ان الوجوب يدور مع احتمال الاداء وهذا لان النوم لما كان امرا غالبا فلم يكن في وجوب القضاء عليه حرج فلم يسقط الوجوب لوجود نادرته يؤيده قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وينافي الاختيار اصلا حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم حتى اذا قرأ في صلوته وهو نائم في حالة قيامه لم تصح قراءته واذا تكلم النائم في صلوته لم تفسد صلوته ولا يكون قهقهته حدثا لان القهقهة انما جعلت حدثا لقبحها في موضع المناجاة اذ المصلي يناجي ربه ولهذا لم يكن حدثا خارج الصلوة ويسقط ذلك بالنوم ولا يفسد الصلوة ايضا لسقوط معنى الحدث عنها وقيل يفسد صلوته ويكون حدثا لان الشارع لما جعلها حدثا في الصلوة كانت حدثا في الاحوال كلها كالبول واذا كانت حدثا كانت مفسدة للصلوة وقيل تفسد صلوته ولا يكون حدثا لقصورها عن التي يكون في اليقظة فصارت كالضحك وهو يفسد الصلوة لا الوضوء وقيل يكون حدثا ولا يفسد صلوته حتى يقدر على البناء والوجه قد اندرج فيما ذكرنا والصحيح هو الاول والاغماء وهو ضرب مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى بخلاف الجنون فانه يزيله ولهذا كان النبي عليه السلام غير معصوم عن الاغماء كما لم يعصم عن الامراض وهو معصوم عن الجنون لما تلونا وهو كالنوم في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى بطلت عباراته بل اشد منه لان النوم فترة اصلية لا يخلو الانسان عنه والاغماء عارض وقد يعرض انسانا دون انسان فكان الاغماء في العارضية اقوى من النوم واشد منه في فوت القوى لان النائم اذا نبه تنبه ولا كذلك المغمى عليه فكان حدثا بكل حال بخلاف النوم ومنع البناء بكل حال لانه من العوارض النادرة وهو فوق الحدث فلا يلحق به في جواز البناء كالجنابة ويختلفان فيما يجب من حقوق الله تعالى لان الاغماء مناف للقوة اصلا وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الاداء ودفعا للحرج واذا بطل الاداء بطل الوجوب لما مر كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما وقد مر تقريره وكان القياس ان لا يسقط به شيء من الواجبات لانه لا ينافي العقل فصار كالنوم والامتداد في الصوم نادر فلا يعتبر لان احكام الشرع مبنية على ما عم وغلب لا على ما شذ وندر وكذا في الزكوة اما في الصلوة فعير نادر فيعتبر وقد جاءت السنة في الصلوة فان عمار بن ياسر اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعبد الله بن عمر رضي الله عنه اغمي عليه ثلثة ايام ولياليها فلما افاق لم يقض والرق وهو عجز حكمي لا حقيقي شرع جزاء في الاصل لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية اي في حالة البقاء غير مضاف الى الكفر ولا يراعى فيه صفة كونه جزاء حتى يبقى رقيقا وان اسلم ويسرى الى المتولد من مسلمين وان لم يوجد منه سبب ثبوت الرق كالخراج فانه جزاء في الاصل وفي حالة البقاء حتى اذا اشترى مسلم ارضا خراجية من ذمي يبقى خراجية وهو يصير المرء عرضة للتملك والابتذال وهو وصف لا يتجزى لانه لا يحتمل ان يكون بعضه شائعا قويا متصفا بالمالكية واهلية الشهادة والولاية وبعضه ضعيفا ذليلا بالمالكية والولاية والشهادة وقال محمد في الجامع في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهاداته وفي جميع احكامه ولم يجعل نصفه حرا ونصفه عبدا حتى لو انضم اليه مثله يكونان كحر كما انا اشتراط النية لمقام رجل كالعتق الذي هو ضده اعلم ان العتق ضد الرق فان الرق ضعف حكمي والعتق قوة حكمية وهو لا

يتجزى

أيضا اذ لو كان متجزيا لثبت عتق الرق وهذا لانه لو ثبت العتق في بعض المحل فالبعض الاخر ان كان عتقا فظاهر وان كان رقيقا تستحيل تجزيهما حتى ان معتق البعض لا يكون حرا اصلا عند ابي حنيفة في شهاداته وساير احكامه واما هو كالمكاتب حتى تكون احق بالكتابة ولا يجوز بيعه الا انه لا يقبل الفسخ بخلاف الكتابة القصدية وكذا الاعتاق عندهما لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر والمؤثر بدون الاثر وهذا لانه اذا اعتق البعض فلا يخلو اما ان ثبت العتق في المحل او لا فان لم يثبت العتق في المحل يلزم المؤثر بدون الاثر وهو ممتنع فان ثبت فاما ان ثبت كله او بعضه فان ثبت بعضه فلا يخلو اما ان يزول الرق عنه او لا فان لم يزل يلزم اجتماع الضدين وان زال فلا يخلو اما ان زال بعضه او كله فان زال بعضه يلزم تجزي الرق وان زال كله يلزم خلو بعض المحل عن احد الضدين ولانه يلزم تجزي العتق وقد مر ان العتق والرق لا يتجزيان وان ثبت كله يلزم الاثر بدون المؤثر فلما كان القول بتجزي الاعتاق مستلزما لهذه الامور الممتنعة كان القول بتجزي الاعتاق متناقضا وبهذا يتضح ما قرره فخر الاسلام وهو ان الاعتاق انفعال العتق لازم ومطاوعه يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور بدونه اي لا وجود للمتعدي بدون اللازم كالكسر لا يتحقق بدون الانكسار واذا لم يكن الانفعال اي العتق متجزيا لم يكن الفعل اي الاعتاق متجزيا والا يلزم ما ذكرناه وهذا كالتطليق والطلاق وقال ابو حنيفة ان ازالة الملك متجزية لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتوجه ما قلتم اعلم ان الاعتاق عنده ازالة الملك وهو متجز ثبوتا وزوالا لما عرف في بيع النصف وشراء النصف لكن تعلق به ما لا يتجزى وهو العتق وهو كغسل الاعضاء الاربعة فانها متجزية تعلق بها اباحة الصلوة وهي غير متجزية وكاعداد الطلاق للحرمة الغليظة وهذا لان الاصل ان التصرف يلاقي حق المتصرف لا حق غيره والملك حقه لانه المنتفع به على الخصوص فاما الرق فحق الشرع لانه جزاء الاستنكاف كما بينا والجزاء ما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد فكان حقه ولهذا سمي القطع جزاء لانه خالص حقه وكذا العتق الذي هو قوة حكمية به يصير المرء اهلا للكرامات لا يكون غير موكول اليه حتى يتصرف فيه بل الله تعالى يثبته في المحل عند زوال كل الملك عنه فلو كان الاعتاق اسقاط الرق واثبات العتق قصدا لكان متصرفا في حق الغير قصدا ولو جعلناه ازالة الملك قصدا وثبت في ضمن زوال كل الملك زوال الرق وثبوت العتق لكان فيه ابطال حق الغير ضمنا والمرء لا يتمكن من ابطال حق الغير قصدا ويتمكن من ابطال حق نفسه قصدا ثم يبطل به حق الغير ضمنا الا يرى ان العبد المشترك اذا اعتق احدهما نصيب صاحبه لم يجز ولو اعتق نصيبه جاز ويتعدى الى نصيب صاحبه بالعتق او الفساد ضمنا والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالا اي هو مملوك من حيث انه مال لا من حيث انه ادمي فلا يتصور ان يكون مالكا للمال للمنافاة بين المالكية والمملوكية لان احداهما سمة العجز والاخرى سمة القدرة ولان المال مبتذل والمالك مبتذل وبينهما منافاة حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري لانه يختص بملك الرقبة وليس لهما ذلك بل للمولى ولا يصح منهما حجة الاسلام لعدم اصل القدرة وهي البدنية لانها للمولى لانه في ذاته ملك المولى وملك الذات علة لملك الصفات القائمة بها تبعا لها فكانت القدرة التي يحصل بها الفعل ملك المولى والعبادة لا تتأدى بملك الغير لفوات معنى الابتلاء الا ما استثني عليه في ساير القرب البدنية كالصلاة والصوم فان الاستطاعة التي يحصل الصوم والصلوة ليست ملك المولى بالاجماع لان في حقهما بقي على اصل الحرية يؤيده قوله عليه السلام ايما عبد حج عشر حجج فاذا اعتق فعليه حجة الاسلام ويحصل الرق بما ذكرنا بين العبد والفقير اذا حج لانه مالك لمنافعه فلم يكن مؤديا بملك الغير وانما شرط الزاد والراحلة لوجوب الاداء تيسيرا عليه ودفعا للحرج عنه ولم يؤد به اليسر الذي يصير به

سمعا سهلا كما في الزكوة لان ذلك لا يكون الا بالتحريم ومراكب داعوان ردا اليه اجماعا فلذا لم يجب عليه الاداء
لفقد شرطه وصح الاداء لوجود السبب وهو الست وقيام الذمة ولا ينافي مالكيته غير المال لانه غير مملوك من ذلك
الوجه فلا يتحقق المنافاة كالنكاح فانه مالك له لانه من خواص الادمية ولهذا لا ينعقد بدون اذن المولى ويشترط
الشهود عند النكاح لا عند الاذن وانما يتوقف عند عدم الاذن من المولى لان النكاح ما شرع الا بالمال بالنص
وفي ايجابه بدونه اضرار به الا يرى ان المولى اذا اجاز يكون المالك لبضع المراة العبد لا المولى والدم والحياة حتى
لا يملك المولى اتلافه لان فيه تفويت حيوته ويصح اقراره بالقصاص لانه اقرار بالدم دينا في كمال الحال في الكرامات
الموضوعة للبشر في الدنيا كالذمة والولاية فانهما من كرامات البشر اما الولاية فظاهرة لان بنفسها نفاذ قول
الانسان على الغير شاء الغير او ابى وكذا الذمة لانه يصير بها ممتازا عن الحيوانات واهلا لتوجه الخطابات الا يرى
ان ما يروى عن بعض الصديقين انه قرئ عنده قوله تعالى قال اخسؤا فيها ولا تكلمون فقال مرحبا لمن به هذا الخطاب
فقيل له هذا في اهل النار فقال النبي هذا خطاب الحبيب فنظر الى من قال لا الى ما قال حتى ان ذمته ضعف برقه
لم يحتمل الدين بنفسها وضمت اليها مالية الرقبة والكسب حتى يباع فيه الا ان يختار المولى ان يفديه وانما يباع رقبته
في دين الاستهلاك ودين التجارة اذا كان ماذونا لان الاذن انما يحتاج اليه لبطلان حق المولى ثم لا بد من استيفائه
من موضعه وهو الرقبة اذ الاصل استيفاء الحق من المحل الثابت فيه الا اذا تعذر كالحر واذا لم يثبت في حق المولى
يطالب بعد العتق ولم يتعلق برقبته وكسبه مثل دين ثبت باقرار المحجور ومثل ان يتزوج امراة بغير اذن مولاه ويدخل
بها لان النكاح الفاسد لشبهة العقد الصحيح والمولى ما رضي بتعلق الدين برقبته لانه لم ياذن له وانما وجب باعتبار
ان الوطي في المحل المعصوم سبب للضمان الجابر او الحد الزاجر وتعذر ايجاب الحد للشبهة فتعين الضمان والحل اي
حل النساء هو من كرامات البشر ولهذا احل لنبينا عليه السلام التسع او الى ما لا يتناهى لفضله على غيره فيتسع بالحرية وينتصف
بالرق الى النصف لان الحرية سبب لاستجلاب الكرامات فلا ينكح العبد الا امرأتين وكذا حل النساء ينقص بالرق
الى النصف حتى لا يصح نكاح الامة حال ان تضام الى الحرة ويصح عند عدم ان تضام اليها والعدة تنتصف لما
اذا كانت بالاشهر فظاهر وكذا اذا كانت بالحيض لان الحيضة لا تتجزى فتكامل احتياطا وكذا الطلاق ينتصف
لكن الطلقة الواحدة لا تقبل التنصيف فتكامل فرجحنا جانب الوجود على جانب العدم لكن عدد الطلاق لما كان
عبارة عن اتساع المملوكية اعتبر بالنساء اذ الكلام وقع في قدر المملوك للزوج فيعتبر بمقداره من محله ويزداد
المحلية بالحرية وتنتقص بالرقبة وازدياد الطلاق بناء على ذلك الا يرى ان من ملك عبدا ملك اعتاقا واحدا ومن
ملك عبدين يملك اعتاقين وعدد الانكحة لما كان عبارة عن اتساع المالكية لان بالنكاح ثبت الملك له عليها
اعتبر فيه رتبة الرجال وحرمتهم وينتصف الحدود والقسم بالرق لانه منصف لقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب وانتقص بدل الذمة عن الدية اذا قتل خطا لانتقاص مالكيته كما انتقص بالانوثة لكن نقصان الانوثة
في احد ضربي المالكية بالعدم فوجب التنصيف وهذا نقصان في احدهما لا بالعدم فوجب النقص بان يزيد له
الشيء بمقدار بنقله ولما كان للحر نوعي في المالكية لكونه مالكا للمال ولما كان ليس بمال وجبت ديته على الكمال
لانه لان من هو مالك للنوعين ولما كانت الحرة غيرها لكنه لاحد النوعين اعني النكاح والطلاق ويملك النوع

الاخر وهو المال على الكمال وجب نصف دية على قاتلها ولما كان العبد مالكا لاحد النوعين اعني ما ليس بمال على
الكمال وملك النوع الاخر ناقصا لانه يملك المال تصرفا ويدا بدليل انه ليس للمولى ان يسترد ما اودعه العبد من يد
المودع لا رقبة وجب نقصان بدله وهو عن الدية بما ذكرنا في الشرح وهو العشر لانه يملك بها البضع المحترم
ويقطع بها اليد المحترمة اعتبارا للنقصان حاله وهذا بناء على ان الاذن اسقاط للحق وفك للحجر والعبد بعد ذلك يتصرف
لنفسه باهليته لانه لم يبطل بالرق اهلا للتصرفات بلسان الناطق وعقل المميز وانما منع عن التصرفات لحق المولى
وبعد الاذن يظهر مالكية العبد ويلتحق بالاحرار تصرفا ولهذا لا يرجع بالعهدة من العهدة على المولى ولو كان الاذن
انابة وتوكيلا كما قال الشافعي لرجع كالوكيل ولا يقبل التوقيت حتى لو اذن لعبده يوما كان ماذونا ابدا لان
الاسقاطات لا تتوقت ولو اذن له في نوع ونهاه عن التصرف في نوع اخر كان ماذونا في جميعها الا انه يستبد بالاذن بل
غيره حتى يملك بدون استطلاع نايبه لانه بلا عوض ويثبت بالكتابة يد لازمة حتى له يملك الفسخ بنفسه
لانه بعوض فصار كالاجارة والاعارة وقال الشافعي لما استفاد الولاية من جهة المولى فالتصرف لا يراد لنفسه وانما
يراد لحكمه والحكم وهو الملك ثابت للمولى دون العبد لم يكن هو اهلا للتصرف اصالة بل نيابة ولم يكن اهلا لاستحقاق اليد
لان ذا انما يكون بالملك وهو معدوم وقلنا ان اهلية التكلم غير ساقط اجماعا لانه اذا يكون اهلا وهو مكرم بالبيان
والعبد فيه مثل الحر ولهذا قبلنا روايته في الاخبار واخباره بهلال رمضان وبالهدايا ونحو ذلك وكذا الذمة مملوكة
للعبد قابلة للدين حتى يصح اقرار المحجور بالدين وانما يطالب بالدين بعد العتق لعسرته في الحال ولهذا لو اراد المولى
ان يتصرف في ذمته بان يشتري شيا على ان يجب الثمن على العبد له يصح كما لو شرط على اجنبي ولو كانت مملوكة للمولى لملكه
كما اذا شرط على نفسه واذا ثبت انه مالك للذمة واثبت ان يتصرف فيها كان اهلا لشغل ذمته بالدين اذ لا يتحاله
التصرف الا بثبوت الدين في ذمته واذا صار اهلا لمن الحاجة كان اهلا لقضاء الدين تفريغا للذمة عن الدين وادنى طرق
القضاء اليد وانما جعلنا اليد ادنى طرق القضاء لان اعلى الطرق ملك اليد وملك الرقبة وملك اليد حكم اصلي لان المقاصد
انما يحصل به لا بملك الرقبة وانما شرع للضرورة ليتمكن من طرح الاغيار عنه ويكون القابض بالسبب فانزل الحكم دفعا للتنافي
والتنافي لا لقال بان العبد لما كان مملوكا مالا له يتصور ان يكون مالكا للمال بدلا لان ملك اليد بنفسه غير مال الا يرى ان
الحيوان يثبت دينا في الذمة في الكتابة والحاصل للمكاتب بعقد الكتابة ملك اليد ولو كان ملك اليد مالا لكان الحيوان
ثابتا في الذمة مقابلة بالمال ولا يجوز ان يثبت الحيوان دينا في الذمة بدلا عما هو مال كما في البيع ونحوه لجهالته وبناه
على المضايقة وانما يثبت دينا في الذمة بدلا عما ليس بمال كما في الطلاق والخلع لجريان المساهلة في ذلك ولهذا يثبت الحيوان
يثبت دينا في الذمة في النكاح والبضع عند الدخول مال لان البضع ليس بمال حقيقة واذا ثبت ان للعبد ذمة وولاية
التصرف كان العبد اصلا فيما هو حكم للعقد اصلا وهو ملك اليد والمولى يخلفه فيما هو من الزوايد وهو ملك الرقبة حتى كان له
ان التصرف المقتضاة الدين والعقد وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه ولما ثبت ان العبد اصل في التصرف والمولى يخلفه في الملك
جعل العبد في حكم الملك كالوكيل اي يثبت الملك للمولى خلافة عنه كما يثبت الملك للموكل ابتداء خلافة عن الوكيل فان العبد
اذا اتهب او اصطاد يخلفه المولى عنه في حق الملك وكذا في حكم نيابة الاذن كالوكيل في مسائل مرض الموت حتى اذا اذن
وهو صحيح ثم مرض المولى يعتبر ماذونا ويملك المولى حجره كالموكل يملك عزل الوكيل ويخلفه المولى في الملك وان تعلق به وبماله

يده حق الورثة والغرماء فلو كانت ثبوت الاذن صريحا في الحجر فيه اصلا لصار محجورا وكذا يصح منه التصرف فيما يتخابن ولعبن
من الثلث وعامة مسايل الماذون حتى اذا اذن العبد الماذون لعبد باذن المولى ثم حجر الماذون الاول او مات لا ينحجر الثاني
كالوكيل اذا وكل غيره باذن الموكل ثم مات او عزل لا ينعزل الثاني وانه لا يؤثر في عصمة الدم اي الرق في عصمة الدم شيئا
اداعرا ما لان العصمة المؤثمة بالايمان والمقومة بدار الاسلام والعبد فيه كالحر اي العصمة على نوعين مؤثمة وهي تثبت بالايمان ومقومة
وهي بدار الاسلام حتى لو اسلم الكافر في دار الحرب تثبت له العصمة الاولى حتى لو قتله قاتل يأثم وان لم يجب عليه دية او قصاص
والعبد معصوم كالحر وانما يؤثر في قيمته حتى اذا قتل العبد خطاء وقيمته مثل الدية او اكثر ينقص عن قيمته عشرة دراهم ولهذا
يقتل الحر بالعبد قصاصا لاستوائهما عصمة والقصاص يعتمد المساواة في العصمة ليسقط اعتبارها في غيرها كالعلم والشرف
والجمال وغير ذلك وصح امان المأذون بالقتال لانه من اهل ولاية النصرة لان الولايات المتعدية انقطعت بالرق لوجود منا
بناؤهما وهو الرق على الكمال لكن الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية لانه يصير شريكا في الغنيمة بالاذن وبالامان يسقط
حقه في الغنيمة قبل ثم حكم الامان اولا ثم يتعدى الى غيره من الغانمين لانه لا يتجزى فلم يكن من باب الولاية كشهادة العبد بهلال
لان مح
رمضان فانها تقبل الصوم يلزمه اولا ثم يتعدى الى غيره من المسلمين وكذا الحكم في رواية الاخبار ولذا ابطل امان العبد المحجور
عند ابي حنيفة وابي يوسف لانه يتصرف على الناس ابتداء بالاسقاط عن الاسترقاق والاستغنام والقتل اذ لاحق له في الجهاد
حتى يكون مسقطا حق نفسه قصدا ثم يتعدى الى الغير ضمنا كما في المأذون وهذا مقتضى الولاية فهي لا تنفذ قول الا في نا
على الغير شاء او ابى كالشهادة فان قول الشاهد ينفذ على الخصم بدون ان يتعدى اليه ولانه غير اهل للجهاد لان استطاعته
للحج والجهاد غير مستثناة على ملك المولى فلا يصح امانه لان الامان من الجهاد معنى لانه شرع لما شرع له القتال وهو دفع الشر
فاذا لم يملك القتال لم يملك ما هو من توابعه ولهذا اذا قاتل ترضخ له ولا يستوجب السهم الكامل لان الرق اوجب نقصا في الجهاد
حتى لو ملكه بدون اذن المولى فخيننذ يستوجب السهم الكامل واقراره بالحدود والقصاص اي صح اقراره بالحدود والقصاص
لما ان الرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحياة ثم حق المولى يبطل بذلك بطريق الضمن والسرقة المستهلكة
والقايمة في المحجور اختلافا فاعلم انه اذا اقر عبد بسرقة عشرة دراهم فان كان مأذونا صح اقراره في حق القطع والمال
فتقطع يده ويرد المال على المسروق منه ان كان قايما وان كان هالكا فلا ضمان عليه صدقه مولاه او كذبه لان القطع والضمان
لا يجتمعان وان كان محجورا والمال هالك تقطع ولم يضمن كذبه مولاه او صدقه وان كان قايما وصدقه مولاه تقطع عنده
ويرد المال على المسروق منه لعدم المانع وان كذبه وقال المال مالي فقال ابو حنيفة تقطع يده والمال للمسروق منه لان
اقراره بالقطع صح لانه مبقى على اصل الحرية فيه فيصح بالمال تبعا لاستحالة ان تقطع يده في مال مملوك لمولاه وقال ابو
يوسف تقطع يده والمال للمولى لانه اقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه فيصح وبالمال للمسروق منه وهو على سيده فلا
يصح وقد يثبت القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلك وقال محمد لا القطع والمال للمولى لان اقرار المحجور
بالمال باطل لان ما في يده ملك مولاه ولهذا لا يصح اقراره بالغصب فكذا بالسرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي
على ملك سيده ولا يجب القطع في مال حكم بانه لسيده لان كون المال مملوكا لغير السارق وغير مولاه شرط وجوب القطع
فينتفي الشرط بفوت المشروط وعلى هذا قلنا في جنايات العبد خطاء ان رقبته تصير جزاء حتى لو مات العبد لا يجب شيء
على المولى لانا قلنا الاصل ان يكون موجب الجناية على الجاني وانما يتحمل الدية عاقلة الحر لان العبد ليس من اهلها لكونها صلة والعبد

ليس باهل للصلات فانه لا يملك ان يهب شيئا ولا يستحق عليه نفقة الاقارب وانما قلنا ان الدية صلة لانها لا تملك الا بالقبض
ولا يجب فيها الزكوة الا بحول بعد القبض ولا يصح الكفالة بها كانها لم تجب بعد بخلاف بدل المال المتلف فان الملك فيه ثابت ت
والزكوة فيه واجبة قبل القبض والكفالة به صحيحة ولا يقال انها تختلف باختلاف المحال فكان دليلا على انها عوض لانا
نقول هي عوض في حق المجني عليه وان كان صلة في حق الجاني كانه يهب شيئا ابتداء لان المتلف غير مال الا ان يشاء المولى الفداء
فيصير عائدا الى الاصل وهو الارش عند ابي حنيفة رح حتى لا يبطل بالافلاس لان الاصل في الجنايات خطاء وانما صرنا الى
الرقبة للضرورة فاذا اختار المولى الفداء ارتفعت الضرورة ولا تعود الى الرقبة ثانيا لعارض يحتمل الزوال وعندهما يصير
بمعنى الحوالة كان العبد احاله الارش على المولى فاذا توى ما عليه بالافلاس تعود الى الرقبة والمرض وانه لا ينافي اهلية
الحكم والعبارة لانه لا خلل في الذمة والعقل والنطق ولكنه لما كان سبب الموت وانه عجز خالص كان المرض من اسباب العجز
فشرع العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي المريض قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود
ولما كان الموت علة الخلافة كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق به
صيانة للحق اما في حق الغرماء ففي الكل واما في حق الورثة ففي الثلثين اذا اتصل بالموت مستندا الى اوله اي انما يثبت به
الحجر اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى اول المرض حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر
المثل فانه صحيح لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق بما يفضل عن حاجته الاصلية وقد صار الحكم التصرف من اهله
مضافا الى محله فينفذ فيصح للحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض ان احتيج اليه وما لا يحتمل
النقض جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث وكان القياس ان لا يملك المريض الايصاء لوجود
سبب الحجر وتعلق حق الورثة الا ان الشرع جوزه بقدر الثلث نظرا له وهذا لان الانسان قد يغتر بطول الامل حتى ينظر الى الدنيا بعين
البقاء والى العقبى بعين الخلود والبقاء صرف ماله في صحته الى وجوه الخيرات طلبا للزلفى والدرجات ومن جبل على الشح
وامتنع عن الانفاق خشية الاملاق لفارقه ماله عن نفسه وان تواري في رمسه ومن توقى عن حضيض الاضنين ولم يبلغ ساحة
الاولين يريد ان ينتفع بماله مدة حيوته ثم يصرف الى الميراث بعد مماته فيحتاج الى التصرف نحو هذا الغرض فلذا شرعت
الوصية في المرض والتجويز في القليل مشعر بان الحجر فيه اصل وهذا لان سبب الحجر وهو ما بينا موجود وانما رخص الشرع
في القليل استخلاصا للنفس على الورثة ولما تولى الشرع الايصاء للورثة وابطل ايصاءه لم يبطل ذلك صورة ومعنى وحقيقة
وشبهة بيانه ان الوصية للاقارب كانت مفوضة الى المورث في ابتداء الاسلام كما قال الله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين ثم تولى بيان ذلك بنفسه فقصر على حدود معلومة لان الله تعالى تحول من جهة
الايصاء الى الميراث واليه اشار بقوله يوصيكم الله في اولادكم اي الذي فوض اليكم تولى بنفسه حيث عجزتم عن مقادير
الانصباء الى قوله لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا وقال عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اي بالارث
نسخت الوصية للوارث ولما بطلت الوصية للوارث بطلت صورة بان يبيع عينا من اعيان ماله من بعض الورثة لانه
صورة الوصية بسبب الايثار بالعين ومعنى بان يقر له حال الورثة بمال معين لانه وصية معنى من حيث انه فيتم المقر به
للمقر له بلا عوض وشبهة للكرام حرام لما عرف وحقيقة بان يوصي لاحد الورثة بعين من اعيان ماله وشبهة بان يبيع الجيد
بالردي من وارثه لان الجودة متقومة في حقهم لتتمة الوصية حيث عدل عن خلاف الجنس الى الجنس محتجا بقوله عليه

جيدها وردها سواء ليحصل للوارث نوع منفعة كما تفوت في حق الصغار بان باع الولي نفيس مال الصبي
فان الجودة متقومة ثم ولهذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه من الوارث وان لزمه في صحته واذا لم يصح اقراره
مع ان ثبوته في حال عدم التهمة فلان لا يصح اذا ثبت في حال المرض وهو حال التهمة اولى ويحجر المريض عن الصلاة
المالية الا بقدر الثلث لما بينا حتى اذا ادى في مرض موته حقا لله تعالى ماليا كالزكوة ونحوها كان معتبرا من الثلث وكذا
اذا اوصى بذلك عندنا وعند الشافعي تعتبر من جميع المال اعتبارا بحقوق العباد ولما تعلق حق الورثة والغرماء بالمال
صورة ومعنى في حق الغير حتى لا يجوز ايثار بعضهم بصورة المال كما لم يجز الايثار بالمعنى ومعنى في حق غيرهم حتى يجوز
البيع من غيرهم بمثل القيمة صار اعتاق المريض واقعا على محل مشغول بحقه فلم ينفذ بخلاف اعتاق الراهن
حيث ينفذ لان حق المرتهن في اليد دون الرقبة اي حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة والاعتاق يلاقي
ملك الرقبة قصدا وزوال ملك اليد ضمنا فلا يبالي به والحيض والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية بوجه لانه لا خلل
في قدرة البدن ولا في العقل والفهم لكن الطهارة للصلاة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء اي الطهارة شرط
لاداء الصلوة فلا يتحقق اداؤها مع الحيض والنفاس لفقد الشرط فلا يمكن القول بوجوب الاداء ضرورة والصلوة
شرعت بصفة اليسر ولهذا سقط عن القيام اذا كان فيه حرج وكذا القعود فلو اهدرناها واوجبنا القضاء
عليها لوقعت في حرج بين فلهذا لا يجب عليها قضاء الصلاة وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا
بخلاف القياس فلم يتعد الى القضاء وهذا لان الصوم يؤدى مع الجنابة فكان ينبغي ان يؤدى مع الحيض والنفاس
ايضا الا ان الطهارة عنهما شرط بالحديث وهو ما قالت معاذة لعائشة رضي الله عنها ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي
الصلوة قالت كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة والحديث في الصحاح وفيه اشارة
الى ان الطهارة عنهما شرط حيث اذ لو لم يكن شرطا لما احتجنا الى القضاء لامكان الاداء مع انه لا حرج في قضائه
بخلاف الصلاة وهذا لان قضاء صوم عشرة ايام في احد عشر شهرا يسير وقضاء خمسين صلوة في عشرين يوما مع
احتياجهن الى اداء الصلوات عسير جدا والموت وهو عرض لا يصح معه احساس مضاد للحياة وانه ينافي احكام
الدنيا مما فيه تكليف لانه يعدم القدرة والموت ينافيها حتى يبطل الزكوة وسائر القرب عنه وانما يبقى عليه المأثم
اعلم ان العبادات كلها موضوعة عن الميت لان الغرض منها الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء به وقد فات ذلك بالموت
وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالامانات والودائع والغصوب لان فعله فيه
غير مقصود وانما المقصود سلامة العين لصاحبه ولهذا الوظيفة له ان ياخذ بنفسه بخلاف العبادات لان فعل
من عليه ثم مقصود ولهذا اذا ظفر الفقير بمال الزكوة ليس له ان ياخذ وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم
اليه مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل وهذا لان الذمة بواسطة الرق تضعف لانه اثر الكفر وهو موت
حكما مع انه يرجى زواله غالبا فلان تضعف بالموت الحقيقي وهو لا يرجى زواله غالبا وانما يرجى نادرا كما في حق عزير عليه السلام
وغيره اولى فلهذا قلنا انها لا تحتمل الدين بنفسها بدون المؤكد حتى اذا لزمه الدين مضافا الى سبب صح في حيوته
بان حفر بئرا على الطريق ثم مات ووقع فيها دابة انسان وهلكت يلزم قيمتها عليه حتى تصح الكفالة عنه بذلك الدين ولهذا
قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا يصح لان صحتها تعتمد ثبوت الدين اذ الكفالة بالدين ولا دين

محال والدين وصف شرعي لا يظهر اثره في توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة بموته مفلسا والكفالة شرعت لالتزام
المطالبة ولم تبق فلا يصح الكفالة ضرورة بخلاف العبد المحجور عليه بالدين فانه اذا تكفل عنه رجل صح لان ذمته في حقه
كاملة لكونه حيا مكلفا وانما ضمت المطالبة اليها في حق المولى حتى يباع رقبته بالدين نظرا للغرماء وقالا تصح لان الدين مطالب
به في نفس الامر وانما لا نطالبه لعجزنا عن المطالبة ولهذا لو اخذ به في الآخرة ولو تبرع انسان بقضائه جاز التبرع عن الميت
ولو برئ لما حل لصاحبه الاخذ من المتبرع والجواب انا لا نسلم ان عدم المطالبة لمعنى في محل الدين وهو الذمة لانها
قد خربت بالموت لا للعجز فالحق ما بينا وصحة التبرع بناء على ان الدين باق في حق من له الدين لان سقوطه عن المديون للضرورة
فيتقدر بقدرها فيظهر في حق من عليه دون من له ولهذا صح الضمان عنه اذا خلف مالا لان المال يفضي الى الاداء فان
فيجعل باقيا في حق احكام الدنيا وكذا اذا خلف كفيلا صح الضمان عنه حتى لو تكفل عن الميت انسان اخر صح لتاكد الذمة
بانضمام ما يؤكدها وهو المال او ذمة الكفيل وان كان شرع عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم بطل الا ان يوصي فيصح
من الثلث وان كان حقا له بقي له ما يقضي به الحاجة لان مرافق البشر انما شرعت لحاجتهم لان العبودية لازمة للبشر
لا تنفك عنه لا في الدنيا ولا في العقبى بخلاف العبادة فانها غير لازمة والعبودية ملازمة للحاجة والموت لا ينافي الحاجة
لانه لا ينافي العبودية ولذلك تبقى التركة على حكم ملكه عند قيام الديون عليه ليمكن قضاء ديونه منها لانه محتاج اليه ولذلك
قدم جهازه على الدين لحاجته الى الكفن وحاجته الى اللباس مقدمة في حال الحيوة على الدين فكذا بعد الممات وهذا في دين
لا يتعلق بعين فاما اذا كان دينا يتعلق بعين في حال حيوته كدين المرتهن فانه يتعلق بالرهن فان ذلك مقدم على التجهيز
كما في حال الحيوة يقدم على حاجته ثم ديونه لانه من حوائجه ايضا اذ الدين حائل بينه وبين ربه ثم وصاياه من ثلثه اي من
ثلث ما بقي بعد التجهيز والدين وسواء كانت الوصية واقعة بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال اعتقت هذا العبد
او مفوضة بان يوصي باعتاق عبده بعد موته او قال اعطوا فلانا كذا بعد موتي ثم يجب الميراث بطريق الخلافة
عنه نظرا له فان ماله اذا انتقل الى من يتصل به ويخلفه كان انظر له من ان ينصرف الى من يتصل به نسبا او سببا او دينا الا اذا
به احد الزوجين او دينا بلا نسب وسبب بان يوضع في بيت المال ليقضي به حوائج المسلمين ولهذا بقيت الكتابة بعد
موت المولى لما مر انها تبقى بعد موته لحاجته وقد وجدت الحاجة وهو احراز ثواب فك الرقبة كما قال عليه السلام من اعتق عبدا
اعتق الله بكل عضو منه عضوا منه من النار وبعد موت المكاتب عن وفاء لان المكاتب مالك حكم عقد الكتابة فيبقى هذه
المالكية بعد موته لانها شرعت لحاجة المكاتب لينال شرف الحرية ويعتق اولاده ولئلا يتأذى في قبره ولئلا يعير
الناس اباه برقابه قال عليه السلام يؤذى الميت في قبره ما يؤذى به في اهله وحاجة المكاتب الى الحرية من اقوى حوائجه اذ الرق
اثر الكفر ودفع اثر الكفر من اقوى الحوائج الا يرى انه ندب فيه حط بعض البدل عندنا وعند الشافعي رحمه الله يجب حط ربع
البدل بالنص لان فيه مسارعة الى الوصول الى شرف الحرية فلما جاز ابقاء مالكية المولى بعد موته ليصير به معتقا ونال الثواب
فلان يجوز ابقاء مالكية المكاتب ليصير معتقا وليعتق اولاده اولى فان قلت في ابقاء الكتابة ابقاء المملوكية للمكاتب
ضرورة ولا نظر له في ابقاء المملوكية لانها حق عليه بخلاف المالكية لانها حق له قلت المملوكية في باب الكتابة تابعة لان
موجب عقد الكتابة مالكية اليد والمملوكية ليست بموجب عقد الكتابة بل هي ثابتة قبل العقد والمنظور اليه ما ثبت بالعقد
وهو مالكية اليد في ابقائها نظر له فيبقى وباعتبار ان الموت سبب الخلافة صار التعليق بالموت بان قال لعبده ان مت

فهو من الحال لانه لما كان الموت من اسباب الخلافة صار تعليق العتق به وهو كاين سبب ايجاب حق العتق
في المال والعتق مما لا يمكن نقضه فكذا حقه بخلاف ساير وجوه التعليق فان التعليق ثم يمنع انعقاد السبب
عندنا لما مر لا يرى ان سبب الخلافة اذا وجد وهو مرض الموت يثبت للوارث حق له يجوز للمورث ابطاله
فكذا اذا ثبت بصاباته بجعله مدبرا يتعلق عتقه بموته يعني ان المرض سبب تعلق حق الوارث بالمال فكذا
التدبير سبب تعلق حق العبد بالمدبر فكما عجز عن ابطال حق الوارث اذا تعلق حقه بالمال فكذا عجز عن ابطال
تعلق حق العتق بنفسه فان قلت انما يكون خليفة الميت اذا وصل اليه ماله كما في الوارث قلت وصول المال
من ثمرات ثبوت الخلافة فلا يبالي بعدمه اذ المنظور اليه سبب الخلافة دون المال كما في حق الوارث فانه
خليفة الميت وان لم يبق له مال والمدبر خليفة الميت باعتبار صرف ما ليته اليه بعد موته فيشترط بعد ثبوت الخلافة
فان كان الحق غير لازم كالوصية بالمال ملك الابطال بالرجوع عنه وبيعه وهبته وان كان الحق لازما كحق
العتق بالتدبير لم يملك الابطال بالبيع والهبة والرجوع للزومه في نفسه لان حق العتق معتبر بحقيقته وذا لازم
لا يحتمل النقض فكذا هذا وللزومه في سببه وهو معنى التعليق اذ التعليق تصرف لازم لا يمكن نقضه بالرجوع عنه
وقد وجد معنى التعليق في قوله انت حر بعد موتي او انت مدبر وان لم يوجد صورة التعليق لفقد اداة كلمة التعليق
وصار المدبر كام الولد في عدم جواز بيعهما وهذا لان ام الولد استحقت شبهة حق العتق باعتبار ان عتقها متعلق
بموت سيدها وهو كاين لا محالة وسقط التقوم عند ابي حنيفة لان التقوم انما يكون بالاحراز كالصيد فالصيد
قبل الاحراز ليس بمال متقوم وبعد الاحراز يصير مالا متقوما والادمي في الاصل ليس بمال لانه خلق ليكون مالكا
للمال لا ليصير مالا ولكن متى تحقق احرازه على قصد التمول صار مالا متقوما وثبت به ملك المتعة حتى جوز
شرى اخته رضاعا وشرى الامة المجوسية فاذا حصنها واستولدها فقد ظهر ان احرازها كان لملك المتعة
لا للقصد التمول فصار الاحراز عدما في حق المالية فلذلك ذهب تقومها وسوغ عن المالية ولهذا لا تسعى لغريم ولا لوارث
وما كان ماله متقوما في حالة الحياة تعلق به حق الغرماء والورثة بعد الممات فتعدى الحكم الاول وهو حق العتق
الى المدبر لوجود معناه وهو تعلق العتق بما هو كاين دون الثاني وهو ذهاب التقوم لعدم معناه وهو ذهاب
الاحراز للمالية وباعتبار ان ما شرع لرسمى بعد موته لحاجته قلنا تغسل المرأة زوجها بعد الموت في عدتها
لبقاء ملك الزوج في العدة لان الزوج مالك لما تبقى ملكه فيها الى انقضاء عدتها بخلاف ما اذا ماتت المرأة لانها
مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت لان الملك في الادمي شرع لقضاء حاجة المالك بخلاف القياس اذ هو عند
الموت لانه لا يقدر على قضاء حوايجه من المملوك بعد الموت وهو حق عليها فلا يبقى بعد موتها الا يرى انه لا عدة
عليه بعدها حتى يجوز له تزوج اختها وان كانت على سرير ولو بقي شيء من الملك لوجبت مراعاته بالعدة لان الملك
المؤكد له يزول بمجرد المزيل كما لو طلقها او ماتت عنها وملك النكاح لم يشرع غير مؤبد بخلاف ملك اليمين الا يرى
انه مؤكد بالجزاء اي الشهادة والمهر والحرمية اي حرمة المصاهرة وما لا يصلح لحاجته كالقصاص لانه شرع
عقوبة لدرك الثار اي الحقد فقد وجب عند انقضاء حياة المقتول وعند انقضاء الحياة لا يجب للميت شيء
الا ما اضطر اليه لحاجته اذ الاصل انه لا يجب له شيء اصلا لبطلان اهلية الملك وما يثبت انما يثبت للضرورة

ولا ضرورة هنا لانه شرع لدرك الثار ولا ثار بعد الموت وقد وقعت الجناية على اوليائه من وجه لانتفاعهم بحيوته
فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء لان الجناية وقعت على حقهم من وجه لا ان الوارث خليفة عن الميت في القصاص والسبب
انعقد للميت فيصح عفو المجروح باعتبار انعقاد السبب له ويصح عفو الوارث قبل موته باعتبار ان القصاص يثبت للورثة
ابتداء اذ لو كان بطريق الخلافة عن الميت لما صح حال حيوة المورث كما لو ابرأ الوارث غريم المورث عن الدين حال حيوة المورث
وقال ابو حنيفة ان القصاص غير موروث لما قلنا ان الغرض به درك الثار وان سلم حيوة الاولياء والعشاير وذلك معنى يحصل
لهم فكان القصاص حقهم من الابتداء لا ان يكون موروثا فان قلت ان كانت شرعيته لدرك الثار وان تسلم حيوة الاوليا
وذلك يرجع اليهم فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك فانه لو عفى احدهم او
استوفاه بطل اصلا ولا يضر الجاني والمستوفي للاخرين شيئا قلت القصاص واحد لا يتجزأ فثبت لواحد وكل واحد منهم
كانه يملكه وحده كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى او عفى لا يضر شيئا للاخرين لانه تصرف في خالص
حقه ولهذا قال ابو حنيفة للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا
يملك اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو من الغايب ولاحتمال حقه وجوده لان العفو عن القصاص مندوب اليه وهنا
احتمال العفو معدوم ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير ولهذا قال ابو حنيفة في الوارث
الحاضر اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر الغايب كلف اعادة البينة ولو كان طريقه الملك لما كلف لان احد الورثة ينتصب
خصما عن الباقين واذا انقلب بالصلح موروثا اي اذا انقلب القصاص مالا صار موروثا يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه
لان موجب القتل في الاصل القصاص لانه المثل من كل وجه وانما يجب الدية خلفا عن القصاص لضرورة عدم امكان غاية التماثل
فاذا جاز الخلف جعل كانه هو الواجب في الاصل وذلك يصلح لحوايج الميت فجعل موروثا وهذا لان الخلف انما يثبت بالسبب
الذي يثبت به الاصل والسبب وجد في ذلك الوقت فيستند وجوب الخلف اليه فيكون موروثا والدليل على انه يجب من الاصل
وانه موروث ان حق الموصى له يتعلق بالدية وان كان لا يتعلق بالقود ولو لم يكن كذلك لما تعلق بها حقه ويعتبر سهام الورثة
في الخلف دون الاصل اي ياخذ كل واحد من الدية بقدر حقه لانه يتجزأ بخلاف القصاص لانه لا يتجزأ فيثبت لكل واحد
منهم ان يستوفيه ففارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما في الصلاحية لحاجة الميت وعدم الصلاحية وفي التجزي
وعدمه ووجب القصاص للزوجين لان الزوجية يصلح سببا لدرك الثار لثبوت الاتحاد بين الزوجين كالدية اي وجب
بالزوجية نصيب في الدية لان الزوجية سبب الخلافة واحد الزوجين يتصرف في مال الاخر فوق ما يتصرف الاقارب فصار
كالنسب ولحكم الاحياء في احكام الاخرة وهي ما يجب له على غيره بسبب ظلم عليه غيره او ما يجب له بسبب الحسنات
والطاعات وما يجب عليه بسبب المعاصي والجنايات وما يلقاه من ثواب وكرامة بسبب العبادات والطاعات او عقاب
وملامة بسبب المعاصي والسيئات فالقبر للميت كالرحم للماء والمهد للطفل من حيث انه يكون فيه الى ان يخرج منه
وهو روضة دار المتقين او حفرة نار للخاسرين فيقال للمتقي نم نومة العروس لا خوف عليكم ولا يؤيس فكان له حكم الاحياء
وذلك كله بعد ما مضى عليه في منزل القبر الابتداء سؤال منكر ونكير في الابتداء ونرجو الله تعالى ان يصبرنا لدى ضرب وفضله
وكرمه وبلطفه وهو انواع الجهل وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الاخرة كجهل الكافر وجهل صاحب الهوى في صفات ثلى
الله تعالى وفي احكام الاخرة وجهل الباغي حتى تضمن مال العادل اذا اتلفه وجهل من خالف في اجتهاد الكتاب والسنة كالفتوى

منع امهات الاولاد ونحوه اعلم ان العوارض نوعان سماوى وهو عشرة انواع الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس وهما نوع واحد والموت وقد مر تقرير الجميع ومكتسب من جهة العباد وهو سبعة انواع الجهل والسكر والهزل والسفه والخطاء والسفر والاكراه وانما عد الجهل من العوارض المكتسبة لانه لما كان قادرا على ازالته بتحصيل العلم جعل كانه اكتسبه ولم يعد الرق من العوارض المكتسبة لانه جزاء الكفر في الاصل ولا اختيار في ثبوت الاجزية لانها تثبت جبرا من الله تع وبعد ما ثبت الرق لا يمكن ازالته بخلاف الجهل ثم الجهل على ثلثة انواع جهل لا يصلح عذرا وهو اربعة انواع اولها وهو الاقوى جهل الكافر فانه لا يصلح عذرا اصلا لانه مكابرة وعناد بعد وضوح الدليل بيانه ان حدث العالم ثابت حسا ومشاهدة لكونه محاطا بالحوادث وعقلا فان الجسم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عنها فهو حادث وقد علم ان الحادث لا بد له من محدث لانه جائز الوجود وما جاز عليه الوجود والعدم لم يكن وجوده من مقتضيات ذاته فاختصاصه بالوجود دون العدم خصوصا بعد ما كان عدما دليل على ان له محدثا فكان الكافر على هذا منكرا للثابت قطعا لا لنكتة انكاره وجحوده فيكون مكابرا جاحدا بعد وضوح الدليل ضرورة واختلفوا في ديانة الكافر على خلاف حكم الاسلام فقال ابو حنيفة رح انها تصلح دافعة للتعرض ولدليل الشرع في الاحكام التي تقبل التغيير عقلا كتحريم الخمر ونكاح الاخت ذلك لان ذلك كان حكما ثابتا فيما سلف من الزمان حتى لو ادان لقيم الدليل عليه بذاته ليصير الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا استدراجا لهم وهو الاستدراج قليلا قليلا الى الهلاك ومكرا عليهم وهو الاخذ على الغرة وتمهيد العقاب الاخرة وتحقيقا لقوله عم الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وهذا لانه لا خطاب في الجنة بل فيها ما تشتهي الانفس وهم لما لم يلتفتوا الى الخطاب جعلوا كانهم فيها واما فيما لا يحتمل التغيير عقلا كعبادة الصنم والنار وغير ذلك فلا تصلح دافعة حتى انه لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال ويبتنى على هذا انه جعل الخطاب بتحريم الخمر والخنزير كانه غير نازل في حقهم في احكام الدنيا من التقوم وايجاب الضمان بالاتلاف وجواز البيع وغير ذلك وجعل لنكاح المحارم فيما بينهم حكم الصحة لانهم يكذبون المبلغ ويزعمون انه لا يكون رسولا وولاية الالزام بالسيف والمحاجة منقطعة لمكان عقد الذمة فصار حكم الخطاب قاصرا عنهم حتى اذا وطيها بذلك ثم اسلما كانا محصنين فيحد قاذفهما واذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضى بها عنده ولا يفسخ حتى يترافعا او يطلبا من القاضي حكم الاسلام فانه يفرق بينهما اما اذا طلب احدهما من القاضي حكم الاسلام ولم يطلب الاخر فلا يفرق بينهما وعندهما يفرق بينهما فان قلت ديانة الكافر لا تصلح حجة متعدية بان نفقات الابري انه اذا تزوج المجوسى بنته ثم هلك عنها وعن بنت اخرى فالثلثان لهما بالنسب ولا يرث المنكوحة منهما بالنكاح لان ديانتها لا تصلح حجة متعدية على الاخرى فينبغي ان لا تجعل حجة متعدية في ايجاب الحد على القاذف واستحقاق القضا بالنفقة وايجاب الضمان على متلف الخمر والخنزير قلت ما ذكرت يفضي الى التناقض وهذا لان ما قلت يفضي الى ان لا تعتبر ديانتهم اصلا وقد اعتبرت ديانتهم بالاجماع في اخذ العشر من خمور اهل الحرب ونصف العشر من خمور اهل الذمة وثمنها عند الشافعي فدل ان ديانتهم معتبرة وما قلت يفضي الى ان لا تعتبر ديانتهم فيتناقض

واحدهما التعرض عليه
باتلافه فانه يدفعه
بديانته ولو اراد ح

والتناقض مردود واذا لم يكن اعتبار ديانتهم في اخذ العشر منهم بجهة متعدية فكذا في هذه المسائل التي ذكرنا بل ديانتهم تصير حجة عليهم ونأخذهم باعتبار ديانتهم وانما لا نأخذ من خنازيرهم لان ولاية الاخذ باعتبار الحماية وامام المسلمين يحمي خمر نفسه للتخليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمي خنزير نفسه فكذا لا يحميه على غيره وهذا الذي ذكرنا دفع لدفع سؤالهم وحقيقة الجواب انا لا نجعل الديانة متعدية في جميع هذه المسائل بل الكل بناء على ان ديانتهم دافعة وهذا لان الخمر اذا بقيت متقومة لم تثبت بالديانة بل دفع الالزام بالدليل بيانه ان الخمر كانت في الاصل متقومة وانما ابطل النص تقومها فكانت ديانتهم دافعة له الزاما منا اياهم بالنص فلم تثبت تقومها واذا بقي تقومها على الاصل وقد وجد سبب الضمان وهو الاتلاف من المسلم حسا فيضمن وانما تصير الديانة متعدية اذا كان الضمان مضافا الى التقوم وليس كذلك فهو شرط الضمان لانه قائم بالمحل ولهذا يقال ضمان الاتلاف ولا يقال ضمان التقوم لكن المسلم تدعي عدم الشرط وهو التقوم والكافر يدفعه بديانته وقد كانت متقومة في الاصل فيجب الضمان باتلاف المتلف لا بتقوم المتلف وانما قلنا ان الضمان اذا اضيف الى التقوم كانت متعدية لان التقوم ساقط عند المسلم فكان السبب غير موجود في حق المسلم فلو ثبت ثبت بالزام الكافر على المسلم وذلك منتف وكذا الاحصان في المقذوف شرط لا علة وانما العلة هو القذف فلا يكون الحد مضافا الى الاحصان ليكون ثبوته باعتقادهم وديانتهم بل هو مضاف الى القذف وهو موجود من المسلم حسا واما النفقة فانها شرعت في الاصل بطريق الزجر لدفع الهلاك عن المنفق عليه ودفع الهلاك لا يكون الزاما فعلم ان وجوب النفقة في نكاح المحارم لم يكن باعتبار ان ديانتها متعدية بل باعتبار دفع الهلاك فانها لما كانت محبوسة لو وجبت نفقتها عليه دفعا للهلاك لان كونها محبوسة بحقه سبب الهلاك الا ترى ان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير كما يحل دفعه اذا قصد قتله اى اذا قصد الاب قتل الابن فانه يحل للابن دفعه بالقتل دفعا عن نفسه ولا يحبس الاب بدين الابن عند مماطلته لانه جزاء للظلم ابتداء لا دفع الضرر عن الابن كما لا يقتل به قصاصا فعلم ان وجوب النفقة لدفع الهلاك عن المنفق عليه والا لما حبس الاب به بخلاف الميراث لانه صلة ابتداء فلو وجب بديانة المنكوحة لكانت ديانتها ملزمة على الاخرى زيادة الميراث فان قلت قد دانت الاخرى بوجوب الميراث اذ من ديانتهم صحة مثل هذا النكاح قلت قال كثير من مشايخنا بان على قياس قول ابى حنيفة ينبغي ان يستحق الميراث بالزوجية لان عنده هذا النكاح محكوم بالصحة والمذكور في الكتب مطلقا قولهما كذا ذكر البزدوى في طريقته وذكر الامام خواهرزاده في مبسوط وانما لم يتوارثا لانه ثبت لنا بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة ادم عم ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلذا لم يثبت الارث في نكاح المحارم وقال القاضي في الاسرار ولا يرث المنكوحة بالنكاح لانه فاسد في حق الاخرى التي نازعته في الارث وهذا لانهما لما تخاصما الى القاضي دل انهما ما اعتقدت ذلك وسبب استحقاق الميراث انما هو النكاح والاخت الاخرى تنازعه وتنكر صحته وهي تحتاج الى الالزام عليها فلا يصلح هذا النكاح المتنازع فيه حجة على الاخت الاخرى في استحقاق الارث واذا لم تفسخ بمرافعة احدهما فقد جعلنا الديانة دافعة وانما يفرق اذا ترافعا لان مرافعتهما كتحكيمهما

وقيل الجواب الصحيح عن فصل النفقة انهما اذا تناكحا فقد دانا بصحة النكاح فيثبت هذا الزوج بديانته لان
ديانته حجة عليه فلو ترافعا الى القاضي بعد النكاح يبان له تبعثه عليها الا يصح لانه التزم ذلك بديانته فلا
يسقط ذلك الا باسقاط صاحب الحق عنه بخلاف فصل المعة بين ليتيه نكاحهما ان الميت الاخرى لانها لما نازعت
اجنبيا في استحقاق الارث علم انها لم يلتزم هذه الديانة ولم يوجد منها ما يدل على الالتزام سابقا واما القاضي
فانما يلزمه القضاء ليقطع بالقضاء الخصومة بينهما وقد رافعاه اليه ابو يوسف ومحمد ابا حنيفة رحمه الله في ان ديانتهم دافعة
لا متعدية ملزمة الا انهما قالا ان تقوم الخمر والخنزير يثبت بها تقوم الخنزير اباحة كان حكما اصليا
فاذا قصر الدليل بسبب ديانتهم بقي على الاصل الاول فاما نكاح المحارم فلم يكن امرا اصليا لان الرجل
لم يحل له اخته من بطن واحد في زمن ادم عليه السلام فعلم انه كان حكما ضروريا لا اصليا حيث لم يقدر النسل
الضرورة واذا كان كذلك فلم يجر استبقاؤه بقصور الدليل فلم يجر قادحا لانه صادف فقال انما
حل الخمر والخنزير فقد كان امرا اصليا فامكن استبقاؤه لقصور الدليل في حقهم بناء على اعتقادهم
ولان حد القذف يندرئ بالشبهات فصار قيام دليل التحريم وهو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم واخواتكم شبهة في درء الحد عن قاذفه والقضاء بالنفقة على الطريق الاول باطل وهو ما
قال ان نكاح المحارم لم يكن امرا اصليا فلم يجر استبقاؤه بقصور الدليل فكان النكاح فاسدا
فلم يكن للحبس موجبا النفقة كما في النكاح الفاسد في حق المسلمين واما على هذا الطريق وهو ان حد
القذف مما يدرأ بالشبهات فصار قيام دليل التحريم شبهة فهذا الدليل يقتضي ان لا يكون لها النفقة
لانه سلم صحة نكاح المحارم في حقهم حيث اسقط الحد عن القاذف لمكان الشبهة وانما لم يجب لانها من
جنس الصلة المستحقة ابتداء فصارت كالميراث بل هذا لم يشترط لها حاجة المستحق فان نفقة المرأة
تجب وان كانت غنية في الابتداء ولو كان وجوب النفقة لدفع الهلاك كما قال ابو حنيفة رحمه الله لما وجبت نفقتها
لعدم الحاجة اليها فعلم انها صلة ابتداء فلو اوجبنا النفقة لكانت ديانتهم ملزمة لا دافعة والجواب لابي حنيفة
عما قال ان النفقة صلة ابتداء ولم تشرع لدفع الهلاك لانها لم تشترط لها حاجة المستحق ان الحاجة الداعية بدوام
الحبس لا يردها المال المقدر فكانت الحاجة متحققة ضرورة بيانه ان المرأة وان كانت غنية فهي محبوسة
بحقه ومالها وان كان كثيرا فهو مقدر فلا يبقى بدوام حبسها فتحتاج الى النفقة فعلم ان وجوب النفقة
لدفع الهلاك والثاني صلة الديانة دافعة للتعرض لا غير حتى ان حد الذمي بشرب الخمر فاما سائر الاحكام
كوجوب الضمان على المتلف ووجوب النفقة وغير ذلك فلا نسلم انا لو قلنا بثبوتها لكانت ديانتهم ملزمة فالجواب
عما قال ان سائر الاحكام لانه يؤدي الى ان تكون ديانتهم ملزمة ان تقوم الاموال واحصان النفوس من باب
العصمة والعصمة من الحفظ ولا يصير الاموال والنفوس محفوظة عن ايدي المسلمين الا بعد ان يجب الضمان باتلافهم
فوجب الضمان ضرورة العصمة وقد بينا ما يبطل به مذهبه حيث قلنا ان الضمان لا يجب بتقوم المتلف بل باتلاف
المتلف وحد القذف يجب بقذف القاذف لا باحصان المقذوف فكانت ديانتهم دافعة لا متعدية ولا يلزم على
قولنا ان ديانتهم معتبرة في حق الدفع استحلالهم الربوا فانه لا يصح دفعهم وان دانوه لان ذلك ليس بديانتهم

بل هو فسق في ديانتهم لان من اصل ديانتهم تحريم الربوا قال الله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات
احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وذلك مثل خيانتهم فيما ايتمنوا ان كتمهم فانهم نهوا
عن ذلك قال الله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا يكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا
به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون وذلك كاستحلالهم الربوا فانه حرام في الاديان كلها وثانيها جهل صاحب الهوى في صفات
الله فالفلاسفة امتنعت عن اطلاق اسم العالم والقادر والسميع والبصير على الباري تعالى تفاديا عن التشبيه فان واحدا
منا يسمى بذلك فلو اطلقناها على الباري لادى الى التشابه في الاسم وذلك منتف والمعتزلة امتنعت عن اثبات معاني هذه
الاسماء فانهم يقولون بانه عالم وقادر ولا يقولون ان له علما وقدرة لما انه يفضي الى التشابه لما بينا والمشبهة اثبتوا
هذه المعاني على وجه يفضي الى التشبيه وجعلوا من جنس صفات البشر واحكام الاخرة كانكار المعتزلة عذاب القبر
تشبثا بان تعذيب من لا حياة له محال والرؤية تمسكا بان رؤية من ليس في جهة محال وخروج مرتكب الكبيرة من النار
قياسا له حد الفريقين على الاخر عند الاستيلاء على السعداء كيف وقد وجد التنصيص على الخلود في الفريقين فهذا
الجهل لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه وهو قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم
الغيب والشهادة الى اخر السورة وغير ذلك من الايات الدالة على ثبوت هذه الاسماء ولو ثبت التشابه بمجرد
اطلاق الاسم لتماثلت المتضادات وكان ثبت التشابه باطلاق اسم الموجود عليه وعلينا انه ثبت باطلاق غيره
من الاسماء وقوله انزله بعلمه وهو الرزاق ذو القوة المتين وقد علم استحالة اتصاف الذات بكونه عالما قادرا
بدون العلم والقدرة لان الاسماء المشتقة من المعاني لا تتصور ثبوتها بدون تلك المعاني وقوله اغرقوا فادخلوا
نارا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وقوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه والله
تعالى قادر على ان يخلق فيه بقدر ما يتألم به وقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر المضاف الى الوجه
المقيد بكلمة الى ان يكون الا نظر العين وقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وقوله عليه السلام شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي وغير ذلك من الايات والاحاديث الدالة على عذاب القبر وثبوت الرؤية وخروج مرتكب
الكبيرة من النار وثالثها جهل الباغي فانه لا يكون عذرا ايضا لانه خالف الدليل الواضح الدال على امامة وهو
اجماع الامة ونصوص الدالة على امامته فكان جهل صاحب الهوى والباغي باطلا كان ودل الا ان صاحب
الهوى متأول بالقرآن فانه نافي الصفات لرؤيته وللخروج من النار متأول لقوله تعالى ليس كمثله شيء وبقوله لا تدركه
الابصار وبقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها والباغي متأول لقوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى فكان جهلهما دون
جهل الكافر ولكنه لما كان من المسلمين بان لم نقل فهواه او ممن ينتحل الاسلام بان غلا في هواه حتى كفر
لزمنا مناظرته والزامه واظهار فساد تاويله كما بينا في الجمع ومدارك التنزيل ولهذا قلنا اذا اتلف
الباغي مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن وكذلك سائر الاحكام يلزمه لانه مقيد لامكان الالزام
بالدليل لكونه مسلما فاذا صار للباغي منعة سقط ولاية الالزام ووجب العمل بتاويله الفاسد فلا يؤاخذ
بضمان لانه لا يفيد ووجبت المجاهدة لمحاربتهم ووجب قتل اسرائهم قطعا لمادة شرهم لانهم يسعون في

في الارض بالفساد والتخويف على حكمهم وهو بالدال والذال الاسراع في القتل والمراد هنا انا القتل ولم نضمن اموالهم ودمائهم ولم نحرمهم عن الميراث بقتلهم لان الاسلام جامع بين المورث والوارث فلم يثبت اختلاف الدين الذي يمنع الارث والقتل حق فلم يكن القتل المانع من الارث موجودا كما ان القصاص وهم لم يحرموا ايضا ان قتلوا عند ابي حنيفة ومحمد لان القتل منهم في حكم الجهاد بشرط المنعة فحكم الجهاد بناء على ديانتهم وان كان باطلا في الحقيقة وهذا لانهم يقولون نحن على الحق وانتم على الباطل فلزمنا مجاهدتكم وليس لنا ولاية الالزام عليهم وديانتهم معتبرة لكونهم مسلمين وما فعلوا كان امرا بالمعروف ونهيا عن المنكر عندهم ووجب حبس الاموال زجرا عليهم ولم نملك اموالهم لان اهل الدار واحد اذ الكل دار الاسلام وهي بحكم الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الفريق الاخر على الباطل فيثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يجب الملك بالشبهة بيانه ان الدار لو كانت مختلفة من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام ولم يجب الضمان ولو كانت متحدة من كل وجه لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما كانت مختلفة من وجه متحدة من وجه لم يثبت كل واحد بالشك بخلاف اهل الحرب لان الدار مختلفة من كل وجه والمنعة متباينة فبطلت العصمة لنا في حقهم ولهم في حقنا من كل وجه والرابع جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة من علماء الشريعة او عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة فانه ليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد فانه مخالف للاجماع لان الامة اجمعت على عدم جواز بيعهن والاجماع ثابت بالكتاب فكان مخالفة الاجماع مخالفة للكتاب واستباحة متروك التسمية عمدا فانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد الواحد ويمين الواحد فانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى ذلك ادنى ان لا ترتابوا ولان مثله على الادنى وللسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وقد مر تحقيقه في قسم السنة ومثل القول بالقصاص في القسامة لانا امرنا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وخلاف الكتاب منكر فلزمنا النهي عنه ولا يكون ذلك عذرا لهم اصلا وعلى هذا ينبني ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ اي ما كان على خلاف الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع لا ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا يكون كذلك ينفذ والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح كمن صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر جائز فالعصر فاسد عندنا لان هذا جهل على خلاف الاجماع لان اداء الصلوة بغير وضوء لا يجوز اجماعا فلا يصلح شبهة وعذرا وان قضى الظهر ثم صلى المغرب وعنده ان العصر جائز جاز ذلك لان هذا جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت فان من لا يقول بوجوب الترتيب يقول بان كل فرض اصل بنفسه فلا يكون بتغير تبعا على ما يضاف الوقت اذا كثرت الفوائت وكمن قتل وله وليان فعفا احدهما عن القصاص ثم قتله الثاني وهو يظن ان القصاص باق على الكمال وانه وجب لكل واحد قصاص كامل فانه لا قصاص عليه لان جهله حصل في موضع الاجتهاد وفي محل يسقط بالشبهة فعند بعض العلماء لا يسقط القصاص اي في موضع الشبهة وانه يصلح شبهة كالمحتجم اذا افطر على ظن انها فطرته اي افطار الحجامة فطرته وظن انه على تقدير الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله يكون عذرا مسقطا للكفارة لانه في موضع الاجتهاد

فان عند الاوزاعي يفسد صومه لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم وكفارة الافطار مما يسقط بالشبهة وكمن زنى بجارية والده او امرأته على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لان هذا جهل حصل في موضع الاشتباه فان وطي الاب جارية ابنه لا يوجب الحد والقرابة واحدة وهذا المعنى لما اوجب تاويلا في احد الطرفين اشتبه على الولد فظن انه يوجب تاويلا في الطرف الاخر كما في الشهادة وكذا في جارية امرأته لانه ينتفع بمالها من غير استيذان وحشمة فظنه في الاستمتاع فصار هذا التاويل في موضع الاشتباه شبهة في الحد دون النسب والعدة اي يوثر في سقوط الحد ولا يوثر في ثبوت النسب والعدة لان الوطي حصل في غير الملك فكان زنا لكن بحكم الاشتباه سقط الحد اما النسب فلا يثبت لان ثبوت النسب يعتمد قيام ملك المحل من وجه او من كل وجه او حق المحل ولم يوجد بخلاف ما اذا وطي جارية اخته او اخيه فقال ظننت انها تحل لي فانه يحد لانه لا انبساط في المال هنا فلم يستند الظن الى دليل فلا يلتفت اليه وكذا الحربي اذا اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر وقال لم اعلم بالحرمة لم يحد بخلاف ما اذا زنى لانه حرام في الاديان كلها فلا يكون جهله عذرا اما الخمر فانها كانت حلالا في وقت و بخلاف الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم بحرمتها فانه يحد لانه بالسكون في دارنا عرف حرمتها ونحو ذلك من المسائل بناء على هذا الاصل الذي ذكرنا وسوى الجهل في موضع الاشتباه يكون شبهة في درء الحد وفي غير موضع الاشتباه لا والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر وانه يكون عذرا في الشرائع حتى انها لا يلزمه لان الخطاب النازل خفي فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء ذلك من قبل خفاء الدليل في نفسه وكذا الخطاب في اول ما ينزل فان من لم يبلغه كان معذورا مثل ما روينا في قصة قباء فانهم كانوا في الصلوة حين علموا بتحويل القبلة فاستداروا كما هم وقالوا للنبي عليه السلام كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا فنزل وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس لان الصلوة لا تكون الا بالايمان وقصة تحريم الخمر فان قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الاية نزلت في قوم شربوا الخمر بعد نزول اية تحريم الخمر قبل بلوغ الخطاب اليهم فعذروا فاما اذا انتشر الخطاب وشاع في دار الاسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع فمن جهل من بعد فذلك الجهل من قبل تقصيره لا من قبل خفاء الدليل فلا يعذر كمن لم يطلب الماء في العمران وتيمم والماء موجود فصلى لم يجز ويلحق به جهل الشفيع حتى اذا بيعت دار بجنب داره ولم يعلم بالبيع يكون جهله عذرا ويثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفي لان صاحب الدار يتفرد ببيعها وفيه الزام لانه يلزمه طلب المواثبة والتقرير وما فيه الزام يتوقف على علمه الا ان الخطاب لما انتشر في دار الاسلام لم يشترط حقيقة العلم ثم وفي الشفعة لما كان دليل العلم خفيا اشترط حقيقة العلم فشرط ابو حنيفة في الذي يبلغه من غير رسالة العدد او العدالة وكذلك قوله في تبليغ الشرائع الى الحربي الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا اذا لم يكن المبلغ رسول الامام لانه الزام على المسلم اما اذا كان رسول الامام فلا يشترط ذلك لانه قائم مقام الامام وفي تبليغ الشرائع الى الحربي الذي اسلم في دار الحرب كلام بينته في قسم السنة وجهل الامة المنكوحة اذا اعتقت بالاعتاق يكون عذرا لان الدليل خفي في حقها اي دليل ثبوت الخيار وهو العتق ينفرد المولى به او بالخيار اي جهلها بخيار العتق بعد العلم بالاعتاق يكون عذرا لانها لا تقدر على معرفة

على علم من يلزمه كما في احكام الشرع فانه الزام على المكلف يتوقف صح

احكام الشرع لاشتغالها بخدمة مولاها ولانها تدفع ضرر زيادة الملك عليها ودفع الضرر يتوقف على حقيقة
العلم اذ لا يتصور الدفع من الجاهل بخلاف البكر الصغيرة اذا بلغت وقد زوجها اخوها فلم تعلم بخيار البلوغ
فانه يجعل سكوتها رضا ولم يجعل جهلها بالخيار عذرا لانها حرة تقدر على معرفة احكام الشرع والدار دار
العلم فلم تعذر بالجهل لانه بتقصير من جهتها ولانها تريد من ذلك الزام الفسخ ابتداء لا الدفع عن نفسها اذ
النكاح ثابت ولا يزداد شيء ببلوغها اما المعتقة فانها تدفع زيادة القيد وبهذا افترق الخياران في شرط
القضاء فشرط القضاء في خيار البلوغ لا في خيار العتق حتى اذا ردت النكاح بعد البلوغ لا ينفسخ النكاح
بدون قضاء القاضي ولهذا يثبت التوارث اذا مات احدهما بعد ردها النكاح قبل القضاء به وفي خيار المعتقة
يرتفع النكاح بمجرد اختيارها نفسها لانها دافعة لا ملزمة وما يلزم على الزوج فهو ضمني والدفع والرد صحيح
من غير القضاء وجهل البكر البالغة بانكاح الولي اي اذا زوجها الولي ولم تعلم بالنكاح فسكتت يجعل جهلها
عذرا حتى يكون لها الخيار اذا علمت وجهل الوكيل والماذون بالاطلاق وضده اي جهل الوكيل بالوكالة
يكون عذرا حتى لا يصير وكيلا بدون علمه لان في صيرورته وكيلا ضرب ايجاب والزام عليه حيث يلزمه
الجري على موجب الوكالة حتى لو كان وكيلا بشراء شيء بعينه لا يتمكن من ان يشتريه لنفسه فلا يثبت بدون
علمه وهذا لان حكم الشرع لا يثبت بدون العلم به مع كمال ولايته فلان لا يثبت حكم عقد من قصور ولايته
بدون علمه اولى وكذا جهل الماذون بالاذن يكون عذرا حتى لو تصرف الماذون او الوكيل قبل بلوغ الخبر اليه
لا ينفذ تصرفه ولو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يقع العقد للوكيل لان الشرى لا يتوقف ولو
باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كتصرف الفضولي لان فيه ضرب ايجاب والزام فانه يلزمهما
حقوق العقد ويتعلق الدين برقبة الماذون وكسبه ويطالب به في الحال واذا لم يكن ماذونا لم يكن مطالبا به
في الحال الا انه لا يشترط فيه بلوغ العدالة وان كان فضوليا لانه ليس بالزام محض بل هو مخير ان شاء قبل
الوكالة او الاذن وان شاء لم يقبل وجهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر وجهل مولى العبد الجاني
فيما تصرف فيه يكون عذرا لان فيه الزاما حيث يكون التصرف واقعا للوكيل ويسلب ولاية الماذون ويصير
المولى مختارا للفداء بالتصرف في العبد الجاني وهذا لان العبد اذا جنى جناية خطاء فالمولى مخير فيه بين
الدفع والفداء واذا تصرف المولى فيه بالاعتاق ونحوه صار مختارا للفداء فيجب عليه موجب الجناية
وهو الدية فان لم يعلم بالجناية حتى اعتقه لا يصير مختارا للفداء بل يجب عليه الاقل من قيمته ومن الارش
وعلى هذا قال ابو حنيفة ومحمد رح في صاحب خيار الشرط في البيع اذا فسخ العقد بغير علم صاحبه انه
لا يصح وانما يصح بحضرته وان اجاز بغير علم صاحبه جاز اجماعا لان الخيار يمنع حكم العقد وهو الملك اذ الشرط
داخل على حكم العقد والمعلق بالشرط عدم قبله فاذا امتنع الحكم بسبب الخيار فات صفة اللزوم عن العقد
لعدم الاختيار فكان الفسخ بناء على فوات صفة اللزوم لان شرط الخيار وضع للفسخ فيصير من له الخيار
بالفسخ متصرفا على الاخر بما فيه الزام لان صاحبه بما يجري على موجب العقد فهو بالفسخ يلزمه خلاف
موجب العقد فيشترط علم صاحبه قبل مضي مدة الخيار دفعا للضرر عنه فان بلغه رسول صاحب الخيار ان

صاحب الخيار فسخ العقد صح في الثلث بلا شرط عدالة لقيامه مقام المرسل وعدالته ليست بشرط فكذا عدالة
من قام مقامه وبعد الثلث لا يصح واذا بلغه فضولي في الثلث شرط العدد او العدالة عند ابي حنيفة رح خلافا لهما رح
فان وجد احدهما اعني العدد او العدالة صح التبليغ في الثلث ونفذ الفسخ وبعد مضي المدة لا يصح ويبطل الفسخ
وابو يوسف رح جعل صاحب الخيار مسلطا على الفسخ من قبل صاحبه فاضيف ما يلزم صاحبه الى التزامه فلا يتوقف على
علمه وهذا لان الرضا بالخيار رضا بالفسخ لا محالة لانه بناء عليه والرضا بالسبب يكون رضا بالحكم فلا يكون
الزاما عليه بل يكون ذلك بالتزامه فيصح بدون علمه فاجابا عن هذا الكلام بما ذكرنا ان الخيار لم يوضع للفسخ
اذ لو كان موضوعا للفسخ لما جازت الاجازة وكيف يقال انه مسلط على الفسخ من جهة صاحبه وصاحبه لا يملك
الفسخ ولا تسليط فيما لا يملكه المسلط وانما جازت الاجازة لانه لا يلزم الاخر باجازته شيئا اذ العقد لازم من جانب
من لا خيار له والسكر ان كان من مباح كشرب الدواء وشرب المكره والمضطر فهو كالاغماء فيمنع صحة الطلاق و
العتاق وسائر التصرفات وان كان من محظور فلا ينافي الخطاب ويلزمه احكام الشرع وتصح عباراته بالطلاق
والعتاق والبيع والشراء والاقرار الا الردة والاقرار بالحدود الخالصة اعلم ان السكر سرور يغلبه وهو
نوعان سكر بطريق مباح وسكر بطريق محظور اما السكر بطريق المباح فمثل سكر المكره على شرب الخمر بالقتل
او قطع العضو فانه يباح له ذلك وكذلك المضطر اذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر به وهذا لان الخمر في حالة
الاضطرار باقية على الحل الاصلي لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فصدر الكلام للتحريم
والاستثناء من التحريم اباحة وكذلك اذا شرب دواء فسكر به كالبنج والافيون او شرب لبنا يسكر به كلبن الرماك
وكذلك على قول ابي حنيفة اذا شرب شرابا يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل او الذرة فانها حلال ولا يحد
شاربه عنده وان سكر منه لان السكر في هذه المواضع بمنزلة الاغماء فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر
التصرفات لان ذلك ليس من جنس اللهو في الاصل والكلام فيما اذا لم يشرب بها تلهيا حتى يصير حراما فصار
من اقسام المرض واما السكر المحظور فهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق وهو المطبوخ ادنى طبخة
والمنصف فان كل ذلك حرام عندنا اذا غلا واشتد اي صار مسكرا وكذا نقيع التمر والزبيب حرام اذا غلا واشتد
والمراد النيء من ماء الرطب والنيء من ماء الزبيب وكذا السكر من النبيذ المثلث او نبيذ الزبيب المطبوخ لان هذا
وان كان حلالا على قول ابي حنيفة وابي يوسف فانما حل بشرط ان لا يسكر منه وذلك من جنس ما يتلهى به لانه
محظور في الاصل فيصير السكر منه كالسكر من الشراب المحرم الا في كونه موجبا للحد وهذا السكر لا ينافي الخطاب
بالاجماع لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فان كان هذا خطابا في حال السكر
فظاهر وان كان في حال الصحو فكذلك لا ينافي الخطاب لانه بمنزلة النهي كانه قال للصاحي اذا سكرت فلا
تقرب الصلوة ولو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل
كذا لانه اضاف الخطاب الى حال منافية للخطاب فلو كان السكر منافيا للخطاب لكان كالجنون في عدم صحة
اضافة الخطاب الى تلك الحالة واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب ثبت ان السكر لا يبطل شيئا من الاهلية للخطاب
الشرع بناء عليها فيلزمه احكام الشرع كلها وتصح عباراته بالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار

بالدين والعين وتزويج الصغير والصغيرة والاقراض والاستقراض والهبة والصدقة وانما تثبت بالسكر
القصد والذهاب عقله دون العبارة لوجودها حسا حتى ان السكران اذا تكلم بكلمة الكفر لم تبن منه امراته استحسانا .
لان الكفر واجب الاعدام واذا اسلم يصح اسلامه لوجود احد الركنين والاسلام يعلو ولا يعلى واذا اقر بالقصاص
او باشر سبب القصاص لزمه حكمه واذا قذف او اقر به لزمه الحد لان في السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يكاد يثبت
على شيء فيعمل فيما يحتمل الرجوع لا فيما لا يحتمله وهذا لا يبطل بصريح الرجوع فبدليله اولى واذا زنى في سكره حد اذا صحا
لتفيد فائدته واذا اقر انه سكر من الخمر طائعا لم يحد حتى يصحو فيقر او تقوم عليه البينة واذا اقر بشيء من الحدود لم يؤخذ
به الا حد القذف لان الرجوع يصح فيما سوى حد القذف وهذا قرينة دليل الرجوع فيمنع الحد ضرورة وان الاصل .
ان القدرة اذا عدمت بآفة سماوية لم يبق العبد مخاطبا اذ لو بقي مخاطبا لكان تكليف ما ليس في الوسع وهو مردود
بالنص وان عدمت بمعنى من جهة العبد بقي مخاطبا لان القدرة ليست بشرط ولكنها جعلت باقية تقديرا زجرا وتنكيلا
فاذا كان سبب السكر معصية لم يعد عذرا فلزمه احكام الشرع ولم يوضع عنه الخطاب وكذا اذا كان مباحا مقيدا بشرط
ان لا يسكر منه وهو ما لا يتلهى به فان الاصل واذا كان مباحا مطلقا جعل عذرا لفوات القدرة واما ما يعتمد الاعتقاد
كالردة فانها لا تثبت استحسانا لعدم ركنه وهو الاعتقاد لانه لا يكون بلا قصد وله قصد منه لان السكر جعل عذرا
فيما يبتنى على صحة العبارة كالطلاق والعتاق ونحوهما لوجود ركنه والسكر لا يصلح عذرا فيهما فثبت واما الحدود
فانها تقام عليه اذا صحا اذا وجد السبب في حالة السكر حتى اذا زنى او قذف او سرق لما بينا ان السكر بعينه ليس
بعذر ولا شبهة الا ان زيادة السكر اختلاط الكلام فاقيم السكر مقام الرجوع فلم يعمل فيما يعاين من اسباب الحدود
وعمل في الاقرار الذي يحتمل الرجوع ولم يعمل فيما لا يحتمله وهو الاقرار بحد القذف والقصاص الا ترى انهم اتفقوا
على ان السكر لا يثبت بدون اختلاط الكلام وقد زاد ابو حنيفة رحمه الله شرطا في حق وجوب الحد بالسكر بان لا يعرف الارض
من السماء والذكر من الاناث والرجل من النساء فيحتمل ان يكون حد السكر في غير الحد هو اختلاط الكلام وغلبة الهذيان
على كلامه كما قالا والهزل وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما يصلح له اللفظ استعارة وهو ضد الجد وهو ان يراد
بالشيء ما وضع له او ما يصلح له اللفظ استعارة فالجد اعم من الحقيقة لانه قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا فان قلت
فعلى هذا كيف يستقيم ما ذكر فخر الاسلام وهو قوله واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فانه
ينتقض بالمجاز ثم قال وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له وهو تفسير الحقيقة كما ذكر في اول الكتاب قلت
قد قال بعضهم ان المجاز موضوع كالحقيقة فبقوله ما لم يوضع له نفي الحقيقة والمجاز لانهما موضوعان وبقوله ما
وضع له يدخلان لكن الذي ذكرنا ابين واظهر وهو المراد بما قال الشيخ ابو منصور رحمه الله فان قال الهزل ما لا يراد به
معنى فانه ينافي اختيار الحكم والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة واختيار المباشرة لما قلنا من تفسير الهزل وهذا
لانه اذا لم يرد به معنى لم يكن راضيا بحكم ذلك التصرف ضرورة واذا كان الهازل طائعا في التلفظ بالسبب كان
مختارا او راضيا بمباشرة السبب ضرورة والفرق بين الرضا والاختيار معروف في اصول الكلام فصار بمعنى خيار
الشرط في البيع ابدا حيث لا يفسد البيع فيهما ولا يثبت الملك بالقبض فيهما وذكر فخر الاسلام فصار بمعنى خيار
الشرط في البيع انه يعدم الرضا والاختيار جميعا في حق الحكم ولا يعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب

كان اراد المشابهة بينهما في انهما يعدمان الرضا والاختيار في الحكم ولا يعدمان الرضا والاختيار في مباشرة
السبب ولم يرد المشابهة بينهما من كل وجه اذ الهزل في البيع يفسد البيع وخيار الشرط في البيع لا يفسده الا اذا اراد
بهذا المطلق المقيد وشرطه ان يكون صريحا مشروطا باللسان اي لا يثبت الهزل بدلالة الحال بل يشترط ان يذكرا
باللسان انهما هازلان في العقد الا انه لا يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط وهذا لانه لو شرط ذكره في نفس
العقد لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة
والتلجئة كالهزل قال القاضي الامام ظهير الدين التلجئة هي العقد الذي يباشره الانسان عن ضرورة ويصير
كالمدفوع اليه وهو ان يقول لامراة ابيع داري منك وليس ببيع في الحقيقة وانما هو تلجئة ويشهد
على ذلك ثم من شرح الطحاوي فهذا البيع فاسد وهو صورة بيع الهازل وقال شيخنا والهزل اعم من التلجئة لان
الهزل يجوز ان يكون سابقا ويجوز ان يكون مقارنا بان يقول بعت هذا هازلا ويجوز ان لا يكون مضطرا اليه
والتلجئة انما تكون باضطرار ولا تكون مقارنا فلا ينافي الاهلية ووجوب الاحكام اي اذا ثبت تفسير الهزل
واثره ثبت انه لا ينافي الاهلية ووجوب شيء من الاحكام ولا يكون عذرا في وضع الخطاب بحال ولكنه لما كان اثره
في اعدام الرضا بالحكم لا في اعدام الرضا بالمباشرة وجب النظر في الاحكام كيف تنقسم في حكم الرضا والاختيار
فكل حكم يتعلق بالعبارة دون الرضا حكمها ثبت ذلك الحكم وكل حكم يتعلق بالرضا لا يثبت لعدم الرضا بالحكم
والدليل على ان الهزل لا ينافي الاهلية ووجوب شيء من الاحكام ولا ينافي صحة العبارة ان الهزل لا يؤثر في النكاح
بالسنة وهو قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولو كان منافيا للاهلية او للعبارة
لما صح النكاح اذ الشيء لا يثبت بدون ركنه واهليته فاعلم فان دخل الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة
فذلك على ثلثة اوجه لانه اما ان يهزلا باصله او بقدر العوض او بجنسه وكل وجه على اربعة اوجه لانه اما ان يتواضعا
على الهزل ثم يتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لا يحضرهما شيء او يختلفا فان تواضعا على الهزل باصل البيع
واتفقا على البناء فسد البيع كالبيع بالخيار مؤبدا اي اذا تواضعا على الهزل باصل البيع بان يعقدا هازلين على
ان لا بيع بينهما اصلا فهذا البيع منعقد لما بينا ان الهازل راض بمباشرة السبب غير راض بحكمه فكان بمنزلة
خيار الشرط مؤبدا فانعقد العقد فاسدا غير موجب للملك لخيار المتبايعين معا فانه لا يوجب الملك اصلا على
احتمال الجواز ذكره ابو عبد الله انه بالخيار ابدا او على انهما بالخيار ابدا فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه
جاز وعند ابي حنيفة يجب ان يكون في الفاسد الاجازة مقدرا بالثلث كخيار الشرط ابدا فانه في المفسد
ثم بعد الثلث لا يعتبر كذا هنا ولهذا لا يثبت الملك بهذا البيع وان اتصل به القبض لان الهزل لما كان ملحقا بخيار
الشرط ابدا ومنه لا يثبت الملك وان اتصل به القبض كذا هنا بخلاف البيع الفاسد فان الملك يثبت به
عند اتصال القبض وان اتفقا على الاعراض فالبيع صحيح والهزل باطل لاعراضهما عن المواضعة وان اتفقا انه
لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما وجعل صحة الايجاب
اولى بما اعتبر المواضعة الا ان يوجد ما ينقضها اعلم انهما اذا اتفقا انه لم يحضرهما شيء فالعقد فاسد
عندهما لانه بناء على المواضعة وان اختلفا فالقول قول من يدعي البناء على المواضعة فاعتبر المواضعة

واوجبا العمل بها الا ان توجد النص على ما ينقضها وهو ان يتفقا على الاعراض عن المواضعة كذلك حكى محمد رحمه الله عن ابي يوسف رحمه الله
عن ابي حنيفة رحمه الله نصا في كتاب الاقرار لكنه قال ابو يوسف وقال ابو حنيفة رحمه الله فيما اعلم وقول ابي يوسف فيما اعلم ليس
بشك في روايته عن ابي حنيفة رحمه الله ولا تردد فيثبت الاختلاف وهو ان عنده يصح البيع وعندهما يفسد وهذا لان من زعم ابي
يوسف ان هذا ليس بشك وتردد فكان جازما في روايته عن ابي حنيفة فانه عنده اذا قال لفلان علي الف درهم
فيما اعلم انه لازم وليس بشك اذ لو كان شكا لما وجب شيء كما اذا قال لست ابينه لان الاصل في الذمم البراءة ومنهم
من اعتبر هذا بقول الشاهد عند القاضي اشهد ان لهذا على هذا الف درهم فيما اعلم انه باطل فلم يثبت الاختلاف
لان الشهادة لما بطلت بقول الشاهد فيما اعلم وهذا معتبر بقول الشاهد فلم يثبت الرواية عن ابي حنيفة رحمه الله ان
البيع صحيح فلا يثبت الاختلاف والصحيح ان الخلاف ثابت وان البيع صحيح عنده وقوله فيما اعلم من قول ابي
يوسف لا من قول ابي حنيفة رحمه الله وعند ابي يوسف هذا ليس بشك كما في مسئلة الاقرار لما ان الاعتبار بالعادة وهو تحقيق
المواضعة ما امكن وقد امكن ههنا حيث لم ينصا على الاعراض وله اي لابي حنيفة رحمه الله ان العقد المشروع للايجاب كلمة وهو المملكة
حقيقة الظاهر اذ الهزل لم يتصل بالبيع نصا فكان هذا اولى بالاعتبار من المواضعة وقالا قد سبقه المواضعة على الهزل
والسبق من اسباب الترجيح وقال ابو حنيفة العقد الخالي عن الهزل نصا يصلح ناسخا للمواضعة الا ترى ان العاقدين
يدعيان دلالة على صحة البيع وصحة البيع تجعلهما معرضين عن الهزل السابق عملا بما يبتني عليه وقد امكن ذلك فيما
نحن فيه حال السكوت والاختلاف لعدم التنصيص منهما على الفساد بخلاف ما اذا اتفقا على البناء لوجود
التصريح منهما على العمل بخلاف موجب العقد وان كان ذلك في القدر بان اتفقا على الجد في العقد لكنهما تواضعا على
البيع بالفين على ان احدهما هزل فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لبطلان الهزل باعراضهما وان اتفقا
انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده فيكون الثمن الفين وعندهما العمل بالمواضعة
واجب وان الالف الذي هزلا به باطل لما ذكرنا من الاصل وهو ان عند ابي حنيفة يجب العمل بظاهر العقد وهو ناسخ
للمواضعة السابقة وعندهما يجب العمل بالمواضعة لانها سابقة والسبق من اسباب الترجيح وان اتفقا على البناء على
المواضعة فالثمن الفان عنده ايضا لانهما جدا في العقد اذ المواضعة في البدل لا في اصل العقد ولو عملنا بمواضعتهما بالهزل في
قدر الثمن حتى يكون الثمن الفا كان ان يفسد العقد بواسطة الشرط الفاسد وهو قبول الالف الذي هو غير داخل في العقد
وهذا لان الثمن على تقدير الهزل الف في الحقيقة فكان قبول العقد بالالف شرطا للبيع فكان شرطا فاسدا كما لو جمع
بين حر وعبد وباعهما فوجب العمل بالجد في اصل العقد وجعل الثمن الفين تصحيحا للعقد وقول فخر الاسلام رحمه الله وكان
العمل بالاصل عند التعارض اولى من العمل بالوصف اعني تعارض المواضعة في البدل والمواضعة في اصل العقد بخلاف تلك
المواضعة يحتاج الى ايضاح بيانه انه اجتمع ههنا مواضعتان مواضعة في اصل العقد بالجد ومواضعة بالهزل في القدر
بان يكون الثمن الفا وان صدر البيع منهما بالفين وهما متعارضان اعتبار الجد في اصل العقد يقتضي صحة العقد واعتبار
الهزل في القدر يقتضي فساده لان جواز العقد مع ان يكون الثمن الفا غير ممكن لما بينا انه يصير شرطا فاسدا ثم انه جعل المواضعة
في البدل مواضعة في الوصف لان الثمن تابع في باب البيع لما عرف ان البيع لا يفتقر الى وجوده وان الاقالة تصح بعد عدمه
كان الصفة تابعة للموصوف فكان العمل بالاصل اولى اذ البيع لا يعارض الاصل فقد خلا الاصل عن المعارض فيجب

العمل

العمل به وانما ذكر بخلاف تلك المواضعة ليقع الفرق بين هذه الصورة وبين ما اذا اتفقا على البناء في الفصل الاول
لانه لم يعارضه شيء ثمه وقد وجدت المعارضة ههنا كما بينا ويحتمل ان يكون متصلا بقوله وكان العمل بالاصل عند
التعارض اولى من العمل بالوصف وقوله اعني تعارض المواضعة في البدل والمواضعة في اصل العقد حشو بتقدير
الكلام وكان العمل في الاصل بخلاف تلك المواضعة اي المواضعة في الوصف اولى وان كان ذلك في الجنس فالبيع جائز
على كل حال اي اذا تواضعا على البيع بمائة دينار وان ذلك تلجئة وانما الثمن مائة درهم فالبيع جائز بالدنانير على كل
حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض ففرق ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله بين هذا وبين الهزل في القدر حيث اعتبرا المواضعة ثمه وجعلا الثمن الفا عملا بالمواضعة وههنا لم يعتبرا المواضعة
فلم يجعلا الثمن دراهم بل جعلا الدنانير ثمنا ووجه الفرق ان العمل بالمواضعتين اعني المواضعة في اصل العقد وهو
ان يكونا جادين فيه والمواضعة في مقدار الثمن ممكن ثمه لان البيع يصح بالالف لانها مذكورة في العقد لان الالفين
تتضمن الالف والهزل بالالف الاخرى شرط لا طالب له من العباد لانهما اتفقا على عدم ثبوته فلا يفسد البيع كشرط
ان لا تعلف الدابة المبيعة وههنا العمل بالمواضعة بالعقد مع المواضعة بالهزل غير ممكن لان العمل بالهزل يقتضي ان لا يكون
الدنانير ثمنا وان يكون الدراهم ثمنا والثمن ما يكون مذكورا في العقد والدراهم غير مذكورة في العقد فلو اعتبرنا
مواضعتهما لوقع البيع بلا ثمن فصار العمل بالمواضعة في العقد اولى وهذا لانهما جادان في اصل العقد هازلان
في جنس البدل فوقع التعارض بين المبطل والمصحح والمصحح راجح على المبطل فلهذا ابطل الهزل وصح البيع
بالدنانير وان كان في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك صحيح والهزل باطل بالحديث اعلم
ان الهزل قد يدخل فيما يحتمل النقض وهو ما بيناه وقد يدخل فيما لا يحتمل النقض اي لا يحتمل الفسخ والاقالة
وهو ثلثة انواع ما لا مال فيه اصلا كالطلاق والعتاق وما كان المال فيه تبعا كالنكاح وما كان المال فيه مقصودا
كالخلع والاعتاق على مال وهذه القسمة حاصرة ووجه الحصر ظاهر اما الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق والعفو
عن القصاص واليمين والنذر وصورة الطلاق والعتاق ان يتواضع مع الزوج وبين المولى والعبد بانه
يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا في العفو عن القصاص وصورة
اليمين ان يتواضع الرجل مع امرأته او مع عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ويكون في ذلك
هازلا وهكذا في النذر وذلك كله صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح
والطلاق واليمين وذكر في بعض الروايات العتاق مقام اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته
كفارة يمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط ولهذا اذا عفى عن بعض دم سقط
كل القصاص كما اذا طلق نصف تطليقة كانت تطليقة واحدة او بالاعتاق لان كل واحد احياء فكانا نوعا
واحدا او بالنذر لانه تبرع ابتداء وهو نظير اليمين المنصوص عليه والمشابه للشيء مشابهة ولان الهازل مختار
للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة والتراخي بشرط الخيار الا ترى ان العفو عن
القصاص لا يحتمل الاقالة وكذا النكاح والطلاق والعتاق واليمين وكذا لا يحتمل الكل خيار الشرط ولكن هذه الاسباب

اذا وجدت وجدت احكامها لا محالة ولهذا لم يؤثر الهزل فيها لان الهزل بمنزلة خيار الشرط على ما مر فان قلت ينتقض
بالطلاق المضاف المعلق ليس بعلة في الحال مع ان حكمه متراخ قلت نعني بالسبب العلة والطلاق المضاف الى غد ليس بعلة
في الحال بخلاف البيع بشرط الخيار فانه علة في الحال ولهذا استند الملك الى وقت البيع دون الطلاق ولو كان الطلاق
المضاف علة لاستند حكمه ايضا وان كان المال فيه تبعا كالنكاح فان هزله باصله فالعقد لازم والهزل باطل لما روينا
وان هزلا بالقدر فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وان اتفقا على البناء فالمهر الف بخلاف مسئلة البيع عند ابي حنيفة رح
فانهما اذا هزلا في القدر في البيع يجب الالفان عنده وان اتفقا على البناء وهنا يجب الالف والفرق ان البيع يفسد بالشرط
الفاسد والعمل بالمواضعة يجعل شرطا فاسدا على ما بينا فلم يعمل بها تصحيحا للعقد فاما النكاح فلا يفسد بالشرط
الفاسد فعملنا بالمواضعة بناء على المواضعة في اصل العقد والمواضعة في القدر سواء ان يكون المهر الفا كما قال في البيع و
ان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف في رواية محمد رح عن ابي حنيفة رح بخلاف البيع فان الثمن في
الفان لان المهر غير مقصود في النكاح حتى صح النكاح بدونه ومع جهالته فلا يجعل مقصودا بالصحة اما الثمن
في البيع فمقصود ولهذا يفسد البيع بنفي الثمن كالجهالة وغير ذلك واذا كان مقصودا بالصحة صار كالمبيع والعمل بالهزل
يجعل شرطا فاسدا فلذا يجب الالفان واما المهر فتابع فلو وجب الالفان لصار المهر مقصودا وليس كذلك فوجب
العمل بالهزل ولا يجب الا الالف وقيل بالفين اي في رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رح المهر الفان لان التسمية في الصحة
مثل ابتداء البيع اي لا يثبت الا قصدا ونصا كالبيع ثم اذا هزلا في البيع او اختلفا او سكتا فابو حنيفة رح جعل العمل
بصحة الايجاب اولى من العمل بصحة المواضعة فكذا هذا وهذا لما مر ان الاصل ان العاقل يعمل بموجب عقله وعقله
يمنعه من الثبات على الهزل فجعلناه مستبدا في التسمية عند اختلافهما لا بانيا على الهزل فيجب الالفان وان كان ذلك
في الجنس بان تواضعا على الدنانير وعلى ان المهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على
البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل اما اذا اتفقا على البناء فانه يجب مهر المثل بالاجماع بخلاف
البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية المهر والعمل بالمواضعة يجعل النكاح بلا تسمية لان
ما هو مسمى ليس بمهر وما هو مهر ليس بمسمى فيه والنكاح صحيح بدونه فيجب مهر المثل ولو اعتبرنا هكذا في البيع لفسد
البيع وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فعلى رواية محمد رح يجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف يجب المسمى بطلت
المواضعة لما ذكرنا وعندهما يجب مهر المثل وان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم
العمد فان هزله باصله وان اتفقا على البناء فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا عندهما
ولا تختلف الحال عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وعنده لا يقع الطلاق لانه بمنزلة خيار الشرط والمنصوص
عن ابي حنيفة في خيار الشرط في الخلع في جانب المراة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المراة فيقع الطلاق ويجب
المال وعندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل فكذلك هذا لكن في مشيئة المراة الطلاق غير مقدر بالثلث عند ابي حنيفة
بخلاف شرط الخيار في البيع لان الشرط في باب الخلع ملائم للقياس لانه من الاسقاطات بخلاف البيع لانه من الاثباتات
وانما ثبت بالنص مقدرا بالثلث فيقتصر على مورد النص وهنا لما كان ملائما للقياس صح غير مقدر به وان اعرضا

عن المواضعة بعد ما هزلا بالكل اي باصل الخلع واصل البدل فانهما متى كانا هازلين باصل الخلع فيهزلا ضرورة
وقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما فلان الهزل لا يمنع من وقوع الطلاق ووجوب المال واما عنده فلان المواضعة
قد بطلت باعراضهما وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض اما عنده فلانه جعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق في الخلع حتى
قال بانه لا يقع الطلاق فلكنه عند الاختلاف جعل القول لمدعي الاعراض في جميع الصور كما مر واما عندهما فلان الهزل لا
يؤثر في الخلع اصلا ويقع الطلاق ويجب المال اذا اتفقا على البناء فكذا اذا اختلفا بل اولى وله فيما اختلفا فيما
وان سكتا فهو جائز لازم اجماعا اي الخلع واقع والمال لازم اجماعا والوجه قد اندرج فيما ذكرنا وان كان في القدر
فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لانهما جعلا المال لازما بطريق التبعية لان الهزل
لا يؤثر في الخلع عندهما فيقع الخلع ويجب المال كله وان كان الهزل يؤثر فيه لانه ثبت في ضمن الخلع والاعتبار للمتضمن
لا للمال في الضمن فلم يؤثر الهزل في المال ايضا فيجب المسمى وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها اي باختيار المراة جميع
المسمى في الخلع لان الطلاق يتعلق بكل البدل المذكور في الخلع اذ الطلاق انما يتعلق بما علقه الزوج والخلع من جانب الزوج
تعليق الطلاق بقبولها وقد علقه بكل البدل وهو الالفان والمراة ما قبلت بعضه جدا لكونهما هازلين في الالف فكان
بعض البدل معلقا بالشرط وهو اختيارها فلا بد من وجوده ليقع الطلاق فان قلت هما جادان في قدر الالف فيجعل كان
الخلع وقع بالالف وحينئذ يقع الطلاق فلوجوده قلت نعم لكن الالف الاخر يتعلق باختيارها اذ الطلاق يتعلق بالالفين
حالة الخلع فلا بد ان لقبولها وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق والمال كله وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء وقع
الطلاق ووجب المال كله عند ابي حنيفة لانه حمل ذلك على الجد وجعل ذلك اولى من المواضعة كما بينا وعندهما كذلك يقع
الطلاق ويجب المال كله لما قلنا ان الهزل لا يؤثر عندهما في الخلع والمال لازم بطريق التبعية وكذلك ان اختلفا
ففيه القول قول من يدعي الاعراض لما مر من اصله وعندهما ظاهر وان كان ذلك في الجنس اي ذكر الدنانير بجنسه
وغرضهما الدراهم يجب المسمى عندهما بكل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او اختلفا او اتفقا انه
لم يحضرهما شيء لما مر ان الهزل لا يؤثر فيه فيقع في الحال ويجب المال بطريق التبعية وعنده ان اتفقا على الاعراض
وجب المسمى وان اتفقا على البناء توقف الطلاق وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى ووقع الطلاق
وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض وهذا الذي بينا في الخلع ثابت في الصلح عن دم العمد والاعتاق على
مال واما تسليم الشفعة فان كان قبل طلب المواثبة فان ذلك كالسكوت مختارا فيبطل الشفعة لانه لما اشتغل بالهزل
صار ساكتا عن طلب الشفعة وانها تبطل بالسكوت وبعد الطلب والاشهاد التسليم باطل لان تسليم الشفعة من جنس
ما يبطل بخيار الشرط فانه اذا سلم الشفعة بعد طلب المواثبة والاشهاد على انه بالخيار ثلثة بطل التسليم وبقي
الشفعة والهزل كخيار الشرط فيبطل التسليم بالهزل وبقي الشفعة وهذا لان الشفعة قبل طلب المواثبة يبطل بحقيقة
السكوت فكذا يبطل بدليله والتسليم هازلا دليله وبعد طلب المواثبة والاشهاد لا يبطل الشفعة بحقيقة السكوت
فكذا لا يبطل بدليله وكذا في ابراء الغريم يبطل الابراء ويبقى الدين لانه اذا ابرأ على انه بالخيار يبطل الابراء ويبقى
الدين والهزل كخيار الشرط فيبقى الدين ايضا بعد الابراء هازلا وان كان ذلك في الاقرار بما يحتمل الفسخ او بما لا

يحتمله فالهزل يبطله لان الاقرار مبني على وجود المخبر به والهزل يدل على عدم المخبر به لان الهازل يظهر عند الناس
ما لا حقيقة له خلافه والاقرار انما صار ملزما بترجح جانب الوجود على جانب العدم فاذا كان دليل عدم المخبر به ثابتا و
الاقرار في نفسه محتمل فلا يكون هذا الاقرار ملزما الا ترى ان من اكره على الاقرار بالطلاق او العتاق فاقر لا يصح اقراره
لما قلنا ان دليل عدمه ثابت فكذا يبطل بالهزل بطلانا لا يحتمل الاجازة اذ الاجازة تعتمد وجود الموقوف سابقا عليها
وهنا الاقرار لم ينعقد موجبا شيئا لما بينا وصار كالبيع المضاف الى الحر بخلاف البيع هازلا فانه يحتمل الاجازة لان انعقاد
البيع بناء على صحة التكلم وقد وجد والهزل بالردة كفر لا بما هزل به وهو قوله ان الصنم مثلا الهي لكن بعين الهزل لكونه
استخفافا بالدين وهذا لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار راض والهزل بكلمة الكفر استخفاف بالدين الحق قال الله تعالى
يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزءوا ان الله مخرج ما تحذرون ولئن سالتهم ليقولن
انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فدل ان استخفاف الدين
الحق كفر فصار مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به الا ان اثر الهزل واثر ما هزل به سواء وهو الكفر بخلاف المكره على الردة
لان المكره غير معتقد كلمة الكفر وانما اجراها على لسانه مضطرا فلم يكن راضيا باجراء هذه الكلمة الشنيعة فلم يكفر
لا باجراء اللفظ ولا بموجبه لعدم الرضا واما الهازل فراض باجراء الكلمة الشنيعة فيكفر والكافر اذا هزل
بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا يحكم بايمانه لانه راض بالتكلم بكلمة الاسلام فيحكم باسلامه لوجود احد
الركنين مع انه غير راض باجراء هذه الكلمة والهازل راض به فاولى ان يحكم باسلامه وهذا لانه بمنزلة انشاء لا يحتمل
حكم الرد والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراخيا عنه والسفه وهو خفة تعتري الانسان
فتحمله على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل وان كان اصله مشروعا وهو السرف والتبذير لان اصل البر والاحسان
مشروع لانه تصرف في ملكه والملك هو المطلق للتصرف وقد قال الله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى واحسنوا ان الله يحب
المحسنين الا ان الاسراف حرام كالاسراف في الطعام والشراب قال الله تعالى ولا تسرفوا وذلك لا يوجب خللا في الاهلية
لقيام ما به الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع لبقاء اهليتها ولا يوجب وضع الخطاب بحال لان الخطاب يعتمد الاهلية
وهي باقية ويمنع ماله عنه في اول ما يبلغ اجماعا بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اي ولا تؤتوا المبذرين
اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي وانما اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يلونها ويمسكونها وقد يضاف
الشيء الى الشيء بادنى ملابسة بينهما كقوله اذا كوكب الخرقاء ثم علق الايتاء بايناس الرشد فقال فان آنستم منهم رشدا
فادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة رح اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا تطاول
الزمان وظهرت التجربة حدث ضرب من الرشد لا محالة وهذا لان خمسا وعشرين سنة مدة يصير الانسان فيها جدا لان
ادنى ما يحتمل ان يبلغ الانسان فيه اثنا عشر سنة ثم يولد له ولد لستة اشهر ثم يبلغ ابنه في اثني عشر سنة ويولد له ابن بعد ستة
اشهر فيصير به جدا فاستحال ان يصير فرعه اهلا ولا يصير هو مؤهلا عليه والشرط رشد نكرة فيسقط المنع لانه اما عقوبة
زجرا له عن التبذير ومكابرة العقل واتباع الهوى او حكم لا يعقل معناه لان منع المال عن مالكه مع وجود المطلق
للحاجة واطلاق غير المالك بالتصرف فيه بدون رضاه غير معقول فيتعلق بعين النص لان ما كان عقوبة او غير معقول

المنع لا يمكن تحقيقه فاذا دخله شبهة باعتبار وجود دليل الرشد وهو حدوث التجربة بتطاول الزمان او صار
الشرط في حكم الوجود بوجه باعتبار دليل وجوده وجب جزاؤه وانه لا يوجب الحجر اصلا عند ابي حنيفة وكذا عندهما فيما
لا يبطله الهزل كالنكاح والطلاق والعتاق وهذا الاختلاف بناء على وجوب النظر للسفيه وقال ابو حنيفة لما كان
السفه مكابرة حيث يعمل بخلاف موجب العقل مع وجوده ووضوح طريقه بواسطة اتباع الهوى وميلان النفس
الى ما يستلذه طبعا والعقل من حجج الله تعالى فكان العمل بخلافه قبيحا لم يصلح ان يكون سببا للنظر الا ترى ان من ترك
من حقوق الله تعالى مجانة وسفها لم يوضع عنه الخطاب بل كان الخطاب متوجها عليه ولهذا لا يبطل عليه اسباب الحدود
والعقوبات وقالا النظر واجب حقا للمسلمين كالزهاد واولاده الصغار وزوجاته وساير الناس فانه اذا اتلف
ماله كان يصير كلا على الناس لوجوب نفقته عليهم وحقا له لدينه واسلامه لا لسفهه الا ترى ان العفو عن صاحب الكبيرة
في الدنيا والآخرة حسن وان اصر عليها لدينه اما في الدنيا فلان العفو عمن عليه القصاص حسن في الدنيا قال الله تعالى
ذلك تخفيف من ربكم ورحمة اي ذلك الحكم المذكور من العفو واما في الآخرة فلقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
ولهذا منع عنه المال وفائدة المنع صيانة المال ولا يحصل الصيانة بالمنع متى لم يقطع التصرف لانه يتلف بلسانه
ما منع من يده بان يقر لغيره او يبيعه بغبن فاحش والولي مأمور بالتسليم اليه وقال ابو حنيفة رح النظر من هذا
الوجه جائز كما في صاحب الكبيرة لا واجب فقالا ينبغي ان لا يجب فاجاب بانه انما يجوز اذا لم يتضمن ضررا فوقه
وهو اهدار اهليته والحاقه بالبهائم والمجانين بخلاف منع المال لما بينا انه عقوبة او غير معقول فلا يحتمل المقا بسة
على ان القياس يعتمد المساواة بين المقيس والمقيس عليه ولم يوجد لان اليد للادمي نعمة زايدة واللسان والاهلية
نعمة اصلية فبالبيان بان الانسان من الحيوان ولا يصح ابطال اعلى النعمتين بالقياس على ابطال ادنى النعمتين
وقولهما منع المال لا يفيد بدون الحجر قلنا منع المال مفيد لان الفساد يكون في الهبات والصدقات غالبا وذا يتوقف على
اليد وان هذه الامور وهي صحة العبارة والاهلية صار نعمة للعبد انقلب فاذا افضى الى الضرر وجب
الرد دفعا للضرر لئلا يعود على موضوعه بالنقض وحجر السفيه لدفع الضرر نظيره ما روي عن ابي يوسف رح فيمن تصرف
في خالص ملكه بما يتضرر به جيرانه انه يمنع عنه وان كان متصرفا في ملكه دفعا للضرر عن الغير فصار الحجر عندهما مشروعا بطريق
النظر فيجب النظر له بما به نظره ابدا فلا يلحق بالصبي خاصة حتى لا يصح وصيته واعتاقه وتدبيره ولا بالمريض
حتى لا يعتبر من الثلث ولا بالمكره حتى لا يتوقف ثم عندهما هذا الحجر انواع قد يكون بسبب السفه مطلقا وذلك يثبت عند
محمد بنفس السفه اذا حدث بعد البلوغ او بلغ كذلك لانه سبب للحجر فلا يفتقر الى القضاء كالجنون والصبا وعند ابي
يوسف لا بد من حكم القاضي لانه حجر للنظر وباب النظر الى القاضي حتى لو باع قبل حجر القاضي جاز عند ابي يوسف و
عند محمد لا يجوز وقد يكون بان يمتنع المديون عن بيع ماله لقضاء الدين فان القاضي يبيع عليه امواله والعروض
والعقار في ذلك سواء وذلك نوع حجر لفائدة تصرفه النظر عليه وقد يكون بان يخاف على المديون ان يلجئ امواله ببيع شيء
باقل من ثمن المثل او باقرار فيحجر عليه ان لا يصح تصرفه الا مع هؤلاء الغرماء والرجل غير سفيه فان ذلك واجب له نظرا
انما جوز الحجر على السفيه نظرا له وفي هذا الحجر نظر للغرماء وعلم بهذا ان طريق الحجر عندهما النظر للمسلمين فاما ان يكون
السفه من اسباب النظر فلا لكنه بمنزلة العضل من الاولياء وهذا لان العضل عن الحرة البالغة العاقلة عندهما ثابت

حتى يتوقف نكاحها اذا زوجت نفسها من غير ولي وهذا الفضل ثابت نظرا لها لا بنسب الى الوفاة وللولي ليلا تزوج
نفسها من غير كفو فيعير بذلك فكذا الحجر هنا ثابت نظرا للدين السفيه ولحق المسلمين لان السفه الذي هو مكابرة ومجاوزة
عن حدود الشرع يوجب النظر والسفر وهو الخروج المديد وادناه ثلثة ايام ولياليها لقوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة
والمسافر ثلثة ايام ولياليها عم الرخصة للجنس وفرضية عموم التقدير وتمامه في الكافي وانه لا ينافي اهلية
الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من اسباب المشقة لقوله عليه السلام السفر قطعة من العذاب كذا في معاني
الاخبار بخلاف المرض فانه متنوع نوع يضره الصوم ونوع ينفعه الصوم فلم يكن من اسباب التخفيف بنفسه فيوثر
في قصر ذوات الاربع وفي تاخير الصوم حتى ان ظهر المسافر وفجره سواء لان الشفع الثاني وضع عنه اصلا وقال الشافعي
هو سبب رخصة فلا يبطل العزيمة كما في الصوم ولنا قول عائشة فرضت الصلوة في الاصل ركعتين ركعتين فاقرت
في السفر وزيدت في الحضر والاصل لا يحتمل المزيد الا بالنص ولم يوجد ولان الزايد على الركعتين ان اداه يثاب عليه وان
تركه لا يعاتب عليه وهذا حد النفل ولان هذه رخصة اسقاط كوضع الاصر والاغلال قال عمر يا رسول الله ما لنا نقصر
وقد امنا فقال عليه السلام ان الله تصدق عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد
كعفو الله تعالى عنا الاثام واعتاقه ايانا من النار فانه لا يحتمل الرد بخلاف الصوم لان النص جاء بالتاخير بالسفر لا
بالسقوط قال الله تعالى فعدة من ايام اخر فبقي فرضا فيصح اداؤه وثبت انه رخصة تاخير وفي الصلاة رخصة اسقاط
ونسخ فلم يصح اداؤه ولان التخيير بين القصر والاكمال لا يجوز لان الاختيار الكامل وهو ان لا يكون للمختار رفق فيما
يختار لا يكون للعبد فاختيار العبد لا ينفك عن حظ يرجع به الرفق وذلك ان يجر الى نفسه منفعة باختياره او يدفع عن نفسه
مضرة وانما الاختيار الكامل من صفات الله تعالى لتعاليه عن جر النفع ودفع الضرر قال الله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار
اي يتعالى عن ان يكون له رفق فيما يختار الا يرى ان الحانث خير بين انواع الكفارة ليختار ما هو الارفق له والايسر ما تعين
في القصر فلم يتضمن الاختيار رفقا بالعبد فكان ربوبية لا عبودية الا يرى ان المدبر اذا جنى لم يخير مولاه بين قيمته
وهي الف درهم وبين الدية وهي عشرة الاف درهم وكذا اذا جنى عبد ثم اعتقه وهو لا يعلم بجنايته غرم قيمته اذا كانت
دون الدية من غير خيار لاتحاد الجنس وكذا المكاتب وجناياته ويخير في جناية العبد بين امساك رقبته وقيمته الف
وبين الفداء بعشرة الاف لان ذلك قد يفيد لاختلاف الجنس وفي مسئلتنا لا يفيد اختيار الكثير على القليل فكان
ربوبية فان قلت فيه فضل ثواب قلت الثواب في اداء ما عليه لا في الطول والقصر فظهر المقيم لا يزيد على فجره ثوابا
وظهر العبد لا يزيد على جمعة الحر ثوابا على ان الاختيار وهو حكم الدنيا لا يصلح بناؤه على حكم الاخرة وهو الثواب
بخلاف الصوم في السفر لانه مخير بين الوجهين كل واحد منهما يتضمن يسرا من وجه وعسرا من وجه فالصوم في السفر
يتضمن عسرا بسبب السفر ويسرا بموافقة المسلمين والتاخير الى ايام الاقامة يتضمن عسرا وهو الانفراد ويسرا بمرافق
الاقامة فصلح التخيير بين وجهين مختلفين لطلب الرفق لان الناس في الاختيار متفاوتون فكان ذلك عبودية لا
ربوبية وانما ثبت هذا الحكم بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب حتى ظهر اثره في اصله وهو الاداء فيظهر في خلفه وهو
القضاء فاما اذا لم يتصل به فلا الا يرى ان المسافر اذا فاتته صلوة في السفر قضاها في الحضر ركعتين لاتصال السفر
بسبب الوجوب وهو الوقت فيجب عليه اداء ركعتين فيجب القضاء كذلك ولو كان على العكس كان الحكم على العكس لما بينا

بينا لكنه لما كان من الامور المختارة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة قيل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر
بخلاف المريض ولو افطر كان قيام السفر المبيح شبهة فلا يجب الكفارة ولو افطر ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا
مرض اي السفر لما كان من الامور التي تتعلق باختياره ولم يكن موجبا ضرورة لازمة اذ في وسعه الامتناع عن السفر فيكون في وسعه
الامتناع عن حكمه بواسطة قلنا اذا نوى المسافر الصوم في رمضان وشرع فيه لم يحل له ان يفطر بخلاف المريض اذا تكلف ثم
بدا له ان يفطر فانه يحل له الافطار لان المرض سبب ضروري للمشقة على وجه لا يمكن الاحتراز عنه لكونه سماويا فكان موجبا
ضرورة لازمة للمشقة اما السفر فموضوع للمشقة اي جعل قايما مقامها الا انه لا يكون موجبا ضرورة لازمة للمشقة ولكن المسافر
اذا افطر كان قيام السفر المبيح عذرا او شبهة فلا يجب الكفارة واذا اصبح مقيما وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر
بخلاف ما اذا مرض واذا افطر يلزمه الكفارة واذا افطر ثم سافر لم يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض لما بينا ان
السفر باختياره والمرض سماوي فيجعل عذرا لان اباحة الفطر في سقوط الكفارة ولم يجعل السفر عذرا في ابطال حكم ثابت
شرعا لانه باختياره واحكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة وان لم يتم السفر علة لتعلقها بالرخص فانه روي عن
النبي عليه السلام واصحابه الترخص باحكام السفر حين جاوزوا العمران وعن علي انه قال لو جاوزنا هذا الخص لقصرنا و
القياس ان لا يثبت الا بعد تمام السفر لان العلة متى حسنت وحكم العلة لا يثبت قبل تمامها لكنا تركنا القياس بما روينا و
فيه اثبات الرخص في كل فرد من افراد المسافرين وهذا انه لو توقفت احكام السفر على تمام السفر لتخلف حكم السفر
عمن قصد مسيرة ثلثة ايام لانه اذا صار بثلثة ايام تم سفره ولم يبق في حقه شيء من حكم السفر الا يرى انه اذا نوى رفض اي
رفض هذا السفر صار مقيما وان كان في غير موضع الاقامة بان كان في المفازة لان السفر لما لم يتم علة كانت نية الاقامة
نقضا لعارض السفر لا ابتداء علة اشترط المحل فيعود الاقامة الاولى وان كان في المفازة واذا سار ثلثا ثم نوى الاقامة
في غير موضع الاقامة لم يصح لان هذا ابتداء ايجاب فلا يصح في غير محله لاستحالة ايجاب الشيء في غير محله والمفازة
ليست بمحل لاثبات الاقامة ابتداء فلا يصح نية اقامته فيها واذا اتصل بالسفر معصية مثل سفر الابق وقاطع الطريق
كان سببا للرخص كالقصر والفطر والمسح ثلثا عندنا خلافا للشافعي في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد اي غير
باغ بالخروج على الامام ولا عاد في سفره حرام بقطع الطريق وغيره ولانه عاص في هذا السفر والمعصية لا يصلح
سببا للرخصة لان النعمة لا تنال بالمحظور ولانه لما كان عاصيا في السفر جعل السفر كالمعدوم زجرا له كما في السكر
ولنا ان سبب الرخصة السفر لان الله تعالى علق الرخصة به حيث قال فمن كان منكم مريضا الاية وكذا النبي عليه السلام علق
الرخصة به حيث قال يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها وهو موجود والعصيان وهو التمرد على من
يلزمه طاعته وهو المولى والبغي والتعدي على المسلمين بقطع الطريق امر منفصل عنه والتمرد على المولى في المصر ليس
سفر معصية وانما صار البغي وقطع الطريق جناية لوقوعه على محل العصمة من النفس والمال والسفر فعل يقع
على محل اخر وهو اجزاء الارض وصار النهي عن هذا اعني سفر الابق والباغي وقاطع الطريق نهيا لمعنى في غير
المنهي عنه من كل وجه والنهي لمعنى في غير المنهي عنه لا يمنع تحقق الفعل مشروعا كالصلوة في الارض المغصوبة لا يمنع
تحقق الفعل سببا للرخصة به ايضا لان صفة الحل في السبب دون صفة القربة في المشروع لان المشروع اصل متحقق
والسبب وسيلة وتابع ثم النهي متى كان لمعنى لا يعدم صفة الحلية في السبب اولى بخلاف السكر لانه معصية بعينه فلم

يصلح سببا للرخصة والمراد بالآية غير باغ ولا عاد في نفس الفعل وهو الاكل اي غير باغ للذة وشهوة ولا عاد
متعد مقدار الحاجة كذا عن الحسن وقتادة وصيغة الكلام ادل على ما قلنا بدلالة السياق اذ الآية سيقت لبيان تحريم
اكل الميتة وغيرها فكان التاويل بما ذكرنا اليق ولان بالبغي وكذا وكذا لا يخرج عن الامانة فلا يستحق الحرمان و
الخطاء وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد وهو المعنى بقولنا ان المجتهد اذا اخطأ لا يعاتب
ويصير شبهة في العقوبة حتى لا ياثم الخاطي ولا يواخذ بحد ولا قصاص لانه جزاء كامل على ارتكاب الفعل المحرم فلا
يجب على المعذور والاصل فيه قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطأتم ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب
عليه ضمان العدوان لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد وجوبه عصمة المحل ولهذا لو اتلف رجلان عينا لاخر يجب
عليهما ضمان واحد ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد منهما ضمان كامل ووجب به الدية لكن الخطاء لما كان
عذرا صلح سببا للتخفيف بسبب الفعل خطاء فيما هو صلة لا يقابل مالا وهو الدية حتى يجب على العاقلة في ثلث
سنين بخلاف ضمان الاموال فان الخطاء لا يصلح سببا للتخفيف ثمه لانه مقابل بالمال فلم يكن صلة ووجبت عليه
الكفارة لان الخاطي لا ينفك عن نوع تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العقوبة والعبادة لانه جزاء قاصر بخلاف
القصاص لانه نهاية العقوبات فلا يجب الا بعمد هو نهاية في الجنايات ووقع طلاقه عندنا خلافا للشافعي
لان التصرف الشرعي انما يعتبر بالاختيار ولا اختيار له وصار كالنائم ولو قام البلوغ مقام اعتدال العقل
لصح طلاق النائم ولنا ان البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد الرضا كالبيع والاجارة ولنا ان الشيء انما يقوم مقام
غيره اذا صلح دليلا عليه وكان في الوقوف على الاصل حرج كما في النوم مع الحدث فانه لا يوقف على خروج الريح
من النائم فنقل اليه تيسيرا وليس في اصل العقل بالعقل حرج في دركه لان كل احد يعرف ان كل عاقل يعمل باصل عقله
والنوم ينافي اصل العمل به ولا حرج في معرفته فلم يقم البلوغ مقامه والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار حتى يفضي
الى الظاهر ويرى اثر السرور في وجهه فلم يجز اقامة غير الرضا وهو البلوغ مقام الرضا لان البلوغ لا يصلح دليلا
الرضا اما دوام العمل بالعقل بلا سهو ولا غفلة فامر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه عند قيام كمال
العقل ولما كان الخطاء لا يخلو عن نوع تقصير لم يصلح سببا للكرامة الا يرى انه يصلح سببا للجزاء والجزاء لا يكون
بلا جناية ولهذا قلنا ان الناسي استوجب بقاء الصوم من غير اداء حقيقة وجعل المنافي عدما في حقه كرامة
لانه جعل الشرع معذورا بلا تقصير منه وهذا لا يكون الا كرامة فلم يلحق به الخاطي لما ذكرنا واليه اشار بقوله
انما اطعمك الله وسقاك فاطعام الله عبده وضيفه اكرام منه ويجب ان ينعقد بيعه اذا صدقه خصمه ويكون
كبيع المكره اي اذا جرى البيع على لسانه من غير قصد خطأ بلا قصد وصدقه عليه خصمه يجب ان ينعقد بيعه ويكون
كبيع المكره لوجود الاختيار وضعا لانه وضع البلوغ مقامه ولعدم الرضا منه فصار كالمكره والاكراه وهو
اما ان يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الذي يلجي كالاكراه بالقتل او يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو
الذي لا يلجي كالاكراه بالحبس او لا يعدم الرضا وهو ان يهم بحبس ابيه او ابنه وما يجري مجرى ذلك وفي جميع
الصور انما يتحقق الاكراه اذا تمكن او غلب على ظنه انه لو لم يفعل ما امر لاجرى عليه ما هدده وان غلب على
ظنه انه يخوف ويهدد بلا تحقيق لا يكون مكرها والاكراه بجملته لا ينافي الخطاب والاهلية لانه متردد بين

فرض وحظر واباحة ورخصة وهذا لان الخطاب لكونه مبتلى بين هذه الافعال كالطائع والابتلاء يحقق
الخطاب بيانه اذا اكره على اكل الميتة بالقتل فانه يلزم عليه الاكل لا يحل له الامتناع عنه ولو امتنع يصير آثما
كما هو موجب الفرض واذا اكره على قتل مسلم بالقتل فانه يحرم عليه ذلك لان قتل المسلم لا يحل لضرورة ما واذا اكره
على الافطار في صوم رمضان بالقتل فانه يباح له الفطر واذا اكره على اجراء كلمة الكفر بالقتل فانه يرخص له
ذلك وهذا لان الافطار نهار رمضان مباح في الجملة فاما اجراء كلمة الكفر على اللسان فلا يوصف بالاباحة
قط لكنه يرخص له ان قدام عليه عند طمانينة القلب على الايمان فان قيل مرة بانه اكره على الزنا فزنى ويوجر اخرى
بان اكره على اكل الميتة بالقتل فاكل وقال صاحب المحصول فيه المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع
التكليف ثم رد هذا القول بعده وله بنافي الاختيار ايضا لانه لو سقط الاختيار لبطل الاكراه اذ الاكراه على
ما لا اختيار له محال فلا يكره الرجل على ان لا يكون ضاحكا بالقوة الا يرى انه اكره على ان يختار احد الامرين
وقد وافق المكره فكيف لا يكون مختارا ولذلك كان مخاطبا في عين ما اكره عليه والخطاب بدون الاختيار
لا يكون فثبت بما ذكرنا ان الاكراه لا يصلح لابطال حكم شيء من الاقوال والافعال الا بدليل غيره على مثال فعل
الطائع فانه اذا كان لفعل الطائع موجب ثبت حجة لا محالة الا اذا قام الدليل على تغييره فان موجبه في قولك انت
طالق وانت حر وقوع الطلاق والعتق في الحال الا اذا وجد المغير وهو التعليق والاستثناء وكذا في الافعال فان
موجب شرب الخمر طوعا الحد وكذلك موجب الزنا الا اذا وجد المغير بان وجد الزنا والشرب في دار الحرب فكذا يستوجب
اقوال المكره وافعاله الا اذا وجد المغير وهذا لان هذه الاقوال والافعال انما صارت موجبة لصدورها عن عقل و
اختيار واهل خطاب وقد وجدت هذه المعاني في المكره وانما اثر الاكراه في سد باب النسبة اذا تكامل وفي تفويت الرضا
اذا قصر والكامل ما يفسد الاختيار ويوجب الالجاء والقاصر ما يعدم الرضا ولا يوجب الالجاء فاما لا اثر له في اهدار القول
او الفعل وهذا عندنا وعند الشافعي الاكراه باطل متى جعل عذرا في الشرع كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا فعلا كان
او قولا لان الاكراه يبطل الاختيار عنده وصحة القول بالقصد والاختيار لكون كلامه ترجمة عما في ضميره الا يرى
ان قول الصبي والنائم باطل لعدم القصد والاختيار والاكراه يعدم القصد والاختيار فيبطل قوله والاكراه بالحبس
مثل الاكراه بالقتل عنده لانه يعدم الرضا ومال المكره معصوم وتحقيق عصمته ان لا يزول عن ملكه بلا رضاه نفيا للضرر
عنه ويبطل البيوع والاقارير كلها واذا وقع الاكراه على الفعل فان تم الاكراه بان كان عذرا يبيح الفعل شرعا بطل حكم
الفعل عن الفاعل فان امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه والا بطل حكمه اصلا ولهذا قال في الاكراه على اتلاف المال ان الضمان على
المكره وفي الاقوال كلها انها تبطل وفي اتلاف صيد الاحرام والحرم والافطار انه لا شيء على الفاعل ولكن الجزاء على المكره وفي الاكراه
على الزنا انه يوجب الحد على الفاعل لانه لم يحل به الفعل وفي الاكراه على القتل انه يقتل ثم يشكل عليه ان القتل لما كان مضافا
الى المكره ولم يبطل حكم الفعل عن الفاعل حتى يضاف الى المكره فلماذا يقتل المكره فيجيب عن هذا بان المكره انما يقتل بالتسبيب
اذ المسبب عنده كالمباشر كشهود القصاص اذا رجعوا وفي الاكراه على الاسلام ان المكره اذا كان ذميا لا يصح الاسلام لان
الاكراه الذي باطل لانا امرنا بتركهم وما يدينونه وان كان حربيا صح الاسلام لان اكراه الحربي جائز فعدم الاختيار قائما وكذلك
القاضي اذا اكره المديون على بيع ماله فباع صح لان الاكراه حق لانه امتنع عن القضاء حق مستحق عليه وكذا المولى اذا اكره فطلق

صح وذلك بعد المدة لان عندنا لا يقع الطلاق بمضي اربعة اشهر ما لم يفرق القاضي او الزوج فاذا لم يفرق الزوج يجبر القاضي
ويكون الاجبار حقا لان التفريق مستحق على المولي بعد انقضاء المدة وعندنا الاكراه لا يعدم الاختيار لكنه يعدم الرضا
في السبب والحكم دون الاختيار فكان دون الهزل وشرط الخيار والخطاء في افادة الحكم اذ الرضا بالسبب موجود في الهزل وشرط
الخيار والبلوغ قام مقام اعتدال الحال في الخطاء فكان الرضا والاختيار موجودا تقديرا فعلم ان الاكراه فيما يتعلق بالرضا
دون هذه الاشياء فكان ابعد افادة موجب السبب من الهزل وشرط الخيار والخطاء ولكنه يفسد الاختيار فاذا عارضه
اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن والا بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد يعني هذا الاختيار
الفاسد اذا عارضه اختيار صحيح يرجح الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد ان امكن ويجعل الاختيار الفاسد
معدوما في مقابلته لان الساقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة واذا جعل معدوما صار بمنزلة عدم الاختيار
فيصير آلة للمكره فيما يحتمل ان يكون آلة وفيما لا يحتمل لا يصح نسبته الى المكره فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم فبقي
منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لذلك لما مر ان الاختيار باق وانما كان يسقط للترجيح ولم يوجد ولهذا بقي مخاطبا
بهذا القدر من الاختيار كاملا وصارت التصرفات كلها في هذا الباب منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن النسبة الى المكره
وما لا يمكن ان ينسب اليه وحمله الامر ما بينا ان الاكراه لا يوجب تبديل الحكم بحال اذ بالاكراه لا يتبدل حكم السبب
الموضوع له بل يبقى حكمه كما في الطائع لان السبب انما صار موجبا للحكم لصدوره عن عقل وتمييز واهل وخطاب وبعد
الاكراه هذه المعاني ثابتة ولا تبديل محل الجناية بل يبقى محلها محصورا كما كان ولا يوجب تبديل النسبة الى الطريق
واحد وسواء يجعل المكره آلة للمكره اذ لا وجه لنقل الحكم بدون نقل الفعل لان الحكم اثر الفعل واثر الفعل لا ينفك
عن المؤثر ولا وجه لنقل الفعل ذاته لان الفعل اذا وجد في محل يستحيل نقله عنه الا بهذا الطريق وهو ان
يجعل المكره آلة للمكره فان قيل في اجراء كلمة الكفر مكرها تبديل الحكم لان هذا من الطائع كفر ومن المكره لا قلنا
الردة في الحقيقة بناء على تبديل الاعتقاد واجراء كلمة الكفر طائعا دليل تبديل الاعتقاد ومكرها لا فان امكن ان
يجعل آلة نقل والا وجب الاقتصار على المكره في الاقوال لا يصلح ان يكون المتكلم فيها آلة لغيره لان التكلم بلسان
الغير لا يصح فاقتصر عليه اي على المتكلم ثم ينظر فان كان مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالمكره كالطلاق
ونحوه اي العتاق والنكاح فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتتوقف على القصد والاختيار دون الرضا حتى لو
طلق او اعتق او تزوج هازلا يصح لان الطلاق والعتاق والنكاح لا يبطل الا بالرضا بالهزل والهزل ينافي الرضا والاختيار
بالحكم ولا يبطل بشرط الخيار وهو ينافي الاختيار اصلا في الحكم فلان لا يبطل بما يفسد الاختيار وهو الاكراه اولى اذا
اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم
جميعا فيعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والتزام المال يعدم عند عدم الرضا فكانه لم يوجد فلم يتوقف الطلاق
عليه كطلاق الصغيرة على مال فان الصغيرة لو اختلعت من زوجها البالغ على مال وقع الطلاق ولا يجب المال
بخلاف الهزل عند ابي حنيفة حيث يتوقف وقوع الطلاق ولزوم المال على اختيار المرأة المال فان اختارت يقع
الطلاق ويجب المال لان الهزل يعدم الرضا والاختيار جميعا بالحكم ولا يعدم الرضا والاختيار في السبب اذا كان
كذلك صح ايجاب المال لوجود الاختيار والرضا في السبب وتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار في الخلع من جانبها

فانه لما دخل على الحكم دون السبب اوجب توقف الطلاق على قبول المال كذا ههنا هذا اي الهزل في الخلع وفي الاكراه
الرضا بالسبب غير موجود فلا يصح ايجاب المال لعدم الرضا فصار كان المال لم يوجد فيقع الطلاق لانه لا يتوقف
على الرضا واما عندهما فما دخل على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع اصلا وما دخل على السبب يؤثر في المال حتى
لا يجب دون الطلاق حتى يقع والجواب في الاكراه عندهما كما ذكره ابو حنيفة وهو ان الطلاق يقع في الحال والمال
لا يجب لان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم ولا يعدم الاختيار فيهما فلم يصح ايجاب المال لعدم الرضا بلزوم المال
فكان المال لم يوجد ووقع الطلاق بغير مال بخلاف الهزل فان عندهما الطلاق واقع في الحال والمال لازم فيه لان
الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب بل الرضا بالسبب في الهزل موجود فصح ايجاب المال لكن الطلاق
لا يتوقف عليه لان الهزل لا يؤثر فيه والمال مع الطلاق كما في الخلع بشرط الخيار فان عندهما يقع الطلاق و
يجب المال ويبطل الخيار وفي الاكراه الرضا بالسبب والحكم معدوم فلا يصح ايجاب المال لان المال لا يجب الا
بالشرط اي بشرط الذكر في الخلع فكان في الايجاب مثل الثمن فكان الثمن لا يجب الا بشرط الذكر في البيع فكذا لا
يجب المال في الخلع الا بالشرط ثم اذا صح الايجاب في البيع يجب الثمن والا لا يجب فكذا في الخلع اذا صح الايجاب
وجب المال وبعد صحة ايجاب المال في الخلع يقع الطلاق الذي هو المقصود وذلك موجود في الهزل بالخلع
لوجود الرضا بالسبب فيجب المال تبعا للطلاق لكونه مقصودا ولا يتوقف الطلاق على المال بل يقع الطلاق
في الحال والمال تبعه وفي الاكراه فسد الايجاب لعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا فلا يجب المال لان لزوم المال
يتوقف على الرضا ولم يوجد فكان وجوب المال من اثار صحة الايجاب وفي بعض نسخ فخر الاسلام مثل اليمين
اي ان اليمين لا يجب الجزاء الا بوجود الشرط فكذا المال في فصل الخلع لا يجب الا بوجود شرط ذكر البدل وان كان
يحتمله اي الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه اي الاجارة يقتصر على المباشر الا انه يفسد لعدم الرضا
ولا تصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه وهو قيام السيف على راسه
وهذا بخلاف اقرار السكران فانها تصح لان السكر لما لم يصلح عذرا لكونه معصية لم يصلح دلالة على عدم المخبر
به بل جعل دلالة على الرجوع لان السكران لا يكاد يثبت على شيء بخلاف السكران اذا ارتد فان ارتداده لا يتبين
فقد جعل السكر ههنا دلالة على عدم المخبر به لان الردة تعتمد محض الاعتقاد وقد وقع الشك والشبهة فيه فلا
يثبت وما يعتمد الحياة لا يبطل بالشبهة ايضا والاكراه الكامل وهو ان يكون بالقتل او القطع والقاصر وهو
ان يكون بالحبس المديد او بالضرب الشديد سواء في هذا اي فيما يتوقف على الرضا لان الاكراه بهذه الاشياء يعدم
الرضا بخلاف ما اذا اكره بضرب سوط او حبس يوم او قيد يوم فان ذلك لا يكون اكراها الا اذا كان الرجل صاحب
منصب يعلم انه يستضر به لفوت الرضا والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره كالاكل والوطي
يقتصر الفعل على المكره لان الاكل بفم غيره لا يتصور وكذا الوطي بآلة غيره والثاني ما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة
لغيره كاتلاف النفس والمال فيجب القصاص على المكره دون المكره وكذا الدية تجب على عاقلة المكره وهذا
لانه فيما يحتمل ان يأخذه فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه فان كان من المكره ما اوجب جرحا وجب به القود

في النفس بالاجماع وليس في ذلك تبديل محل الجناية ايضا فلذلك جعل آلة كانه اخذ بيده مع السكين فقتل بذلك غيره
واذا جعل آلة صار ابتداء وجود الفعل مضافا الى المكره فلزمه حكم الفعل ابتداء وخرج المكره من البين ولذلك اوجب
القصاص على المكره لا على المكره واذا اكره رجلا على رمي صيد برماه فاصاب انسانا فان الدية تجب على عاقلة المكره وتجب
الكفارة على المكره لان المكره جعل آلة فيما يرجع الى المحل وهو ضمان المتلف يعني الدية والكفارة جزاء الفعل المحرم لحرمة
هذا المحل ايضا وكان ينبغي ان تجب الكفارة على المكره لانها جزاء الفعل المحرم وفعل المكره حرام بدليل انه يأثم وانما اوجبناها
على المكره لان الكفارة لحرمة المحل وهو حرمة المحل فكان بمنزلة الدية وكذلك اتلاف المال ينسب الى المكره ابتداء وهنا
نسبه ثبت شرعا لما قلنا انه صار آلة وصار المكره مدفوعا الى الفعل من جهته فيجب على المكره كيلا يهدر دمه او ماله
وهذا كالامر فانه متى صح استقام نقل الجناية به ايضا كمن امر عبده بان يحفر بيرا في فنائه وذلك موضع اشكال لا يخفى
على الناس انه ملكه او حق المسلم يحفر فوقع فيها انسان فمات فان المولى جعل قاتلا لصحة الامر فكذا اذا استاجر حرا او
استعان به وذلك موضع اشكال ولم يتبين ان ضمان ما يعطب على الامر لصحة الامر واذا كان في جادة الطريق لا يشكل
حاله بطل الامر واقتصرت الجناية على المباشر وكذا من قتل عبد غيره بامر المولى انتقل الى المولى نفس القتل في حق حكمه
كانه باشر بنفسه لانه موضع شبهة لانه مملوك فيشتبه عليه انه يحل له لانه تصرف في مملوكه بخلاف ما اذا قتل حرا بامر اخر فان
الضمان على المباشر لانه لا شبهة هنا والاكراه صحيح بكل حال سواء كان في موضع الاشتباه بان اكره على حفر بير في فنائه
او في غير موضع الاشتباه بان اكره على حفر بير في الجادة او اكرهه على قتل عبده او على قتل حر فوجب ان ينسب الفعل
الى المكره ويجب الضمان على المكره لان الدليل الموجب للنقل هو خوف التلف وذا لا ينفصل بين اكراهه على قتل عبده او على
قتل حر فوجب ان ينسب الفعل الى المكره ويجب الضمان على المكره لان الدليل الموجب للنقل خوف التلف وذا لا ينفصل
بين اكراهه على قتل عبده او قتل حر بخلاف الامر فان دليل النقل ثمه صحة الامر فيما اذا امر بقتل الحر او بحفر البير
في الجادة لم يصح الامر فلم ينقل فاقتصر على المباشر والاكراه الذي لا يوجب الالجاء لا يوجب النقل لانه يعدم
الرضا ولا يفسد الاختيار ولذلك لم يجعل آلة حتى لو اكرهه بحبس مؤبد او بضرب شديد على ان يطرح ماله في
الماء او في النار او يدفع ماله الى فلان ففعل ذلك لا يكون مكرها بخلاف ما اذا اكره على البيع والشراء بهما فانه يكون
اكراها في حق البيع والشراء لان صحة البيع والشراء تتوقف على الرضا وهذا الاكراه يعدم الرضا اما النقل فانما يكون
عند فساد الاختيار بواسطة ترجيح الاختيار الصحيح على الفاسد وهذا الاكراه لا يفسد الاختيار فلا ينقل الفعل الى المكره
واذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة الا ان محل الاكراه غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة و
كان ذلك يتبدل بان يجعل آلة بطل ذلك واقتصر الفعل على المكره لان المحل اذا تبدل كان فيه تبدل بطلان الاكراه ولا اثر للاكراه
لا اثر في تبديل المحال وفي تبديل المحل خلافا للمكره لانه لم يوجد الاكراه على المحل الاخر فيكون طائعا فيه وذلك في خلافه
بطلان الاكراه واذا بطل الاكراه اقتصر الفعل على الفاعل وعاد الامر الى المحل الاول وهذا كمن اكره محرما على قتل الصيد
او اكره حلالا على قتل صيد الحرم فان هذا الفعل يقتصر على المباشر ولا ينتقل الى المكره وان كان يتصور ذلك بان يجعل المباشر
آلة للمكره بان ياخذه ويضرب به على الصيد ومع هذا لم يجعل آلة لان في ذلك تبديل محل الجناية بيانه ان محل الجناية صورة هو

الصيد وفي الحقيقة محل الجناية احرام المكره او دينه وذلك في صيد الحرم لان ما وجب على قاتل صيد الحرم والزكاة بدله
الصيد حتى لو اشترك حلالان في قتله يجب عليهما جزاء واحد فهو حق الله تعالى فيكون الجاني عليه جانيا على دينه ولو
جعل المكره آلة لتبدل محل الجناية لانه حينئذ يكون الجناية واقعة على احرام المكره ودينه وفي ذلك بطلان الاكراه وهذا
بخلاف الاكراه على قتل نفس معصومة لان محل الجناية ثمة المقتول فلا يكون في تبديل النسبة تبديل محل الجناية فيها محل
الجناية الاحرام او الدين اذ لا حرمة لنفس الصيد فان الحلال اذا اصطاده يحل للمحرم اكله اذا لم يوجد منه اشارة او
اعانة او دلالة ولهذا قلنا ان المكره على القتل يأثم لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو في ذلك
لا يصلح آلة ولو جعل آلة لصار محل الجناية دين المكره فيتغير حكم القصاص وغيره صار المكره فاعلا في حق المأثم صار المكره
فاعلا لانه اختار موته وحققه بما في وسعه فلحقه المأثم والمأثم يختص بعزائم القلوب اذا اتصلت بالفعل ولهذا قلنا
في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه وان كان فعلا لان التسليم تصرف في المبيع وانما اكره ليتم تصرفه في بيع
نفسه بالاتمام وهو فيه لا يحصل آلة اذ لو جعل آلة لتبدل محل الاكراه لانه اكرهه على ان يتصرف في المبيع ولو جعل آلة لا
يكون فعله فعلا في المبيع بل يكون فعلا في المغصوب ويتبدل ذات الفعل لانه حينئذ يصير غصبا محضا وقد نسبناه الى
المكره من حيث هو غصب وهو ضده انه لا اثر للاكراه في تبديل محل الجناية فلو اوجبنا هذا التسليم من ان يكون متمما للعقد
وجعلناه غصبا ابتداء نسبته الى المكره ليتبدل بسبب الاكراه ذات الفعل واذا لم يجز ان يتبدل محل الفعل بسبب الاكراه
فكيف يجوز ان يتبدل به ذات الفعل واذا ثبت انه امر حكمي استقام ذلك فيما يحتمل ولا يحتمل ولذلك قلنا انه اذا اكره على
الاعتاق بما يوجب الالجاء ان الاعتاق واقع من المكره ومعنى الاتلاف فيه منقول الى المكره لانه يحتمل نقل الفعل اما التكلم
بالاعتاق فقد صار منه المكره حسا فلا يمكن نقله عنه لما بينا ان النقل انما يكون في المحتمل لا في المحسوس ولهذا كان
الولاء له ولو نقل نفس الاعتاق الى المكره لما انتقل الى المكره ليس بمالك ولا عتق فيما لا يملكه ابن آدم والاتلاف
منفصل عن الاعتاق في الجملة لتصوره بدون الاعتاق وللحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة كالزنا
بالمرأة وقتل المسلم وجرحه فانه لا يحل ذلك بعذر الاكراه ولا يرخص فيه لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره والمكره
عليه في ذلك سواء لانه كما يتلف المكره لو لم يقدم على قتله يتلف المكره عليه اذا اقدم عليه فسقط الكره في حق تناول دم المكره
عليه للتعارض بينهما فاذا قتل فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وفي الزنا فساد الفراش وضياع النسل وذلك بمنزلة القتل لانه
لا اب للولد ليربيه فكان هالكا حكما ولهذا استحق به القتل حتى ان من قيل له لتقتلنك او لتقطعن يده كان له ذلك للزحمة
نفسه دون حرمة يده عند التعارض فتفوت النفس يتضمن فوت اليد ولا ينعكس ويد غيره ونفسه سواء فلا يحل له ان يقدم
على قطع يد غيره وان اكره بالقتل لان عند المكره عليه يده اقوى من نفس المكره وحرمة يحتمل السقوط كحرمة الخمر والميتة ولحم
الخنزير فان الاكراه الملجئ يوجب اباحة هذه الاشياء لان حرمتها لم تثبت بالنص الا عند الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم
ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه والاستثناء من التحريم اباحة فيثبت على الاباحة الاصلية وهذا كمن اضطر الى ذلك بجوع
او عطش الا ترى ان دون التحريم في هذه الاشياء يعود الى المتناول اما الخمر فلما بينا من ازالة العقل والصد عن ذكر الله تعالى
واما الخنزير فلما في اكله من غذاء طبعه الى الآكل والميتة من الخبائث وقد قال الله تعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم
العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة وقال ويحرم عليهم الخبائث فاذا آل ذلك الى فوت

للكل كان فوت البعض اولى من فوت الكل على مثال قولنا للمتطهر ان تركه او لنقتلنك بحز فاذا سقطت الحرمة في حالة
الاكراه كان المكره في الامتناع من تناوله مضيعا لدمه فصار اثما وهذا اذا تم الاكراه بان يخاف على نفسه او على عضو من
اعضائه فاما اذا اقتصر بان اكره على ذلك بحبس او ضرب او قيد لم يحل له التناول لعدم الضرورة الا انه اذا شرب لم يحد لانه
اذا كان الاكراه اوجب الحل فاذا اقتصر اورث شبهة بخلاف المكره على القتل بالحبس اذا قتل فانه يقتل لانه اذا تم
الاكراه لم يحل لانه انتقل عن المكره الى المكره فيقتل المكره فاذا اقتصر لم ينتقل ولم يصر شبهة ايضا وحرمة لا تحتمل السقوط
لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا
كتناول مال الغير ولهذا اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا اعلم ان اجراء كلمة الكفر ظلم وحرام في الاصل لكنه
يرخص فيه اذا اجرى وقلبه مطمئن بالايمان لما روي ان المشركين اخذوا عمارا ولم يتركوه حتى سب رسول الله وذكر الهتهم
بخير فلما اتى رسول الله قال ما وراءك فقال شر ما تركوني حتى نلت منك وذكرت الهتهم بخير فقال كيف وجدت قلبك
مطمئنا بالايمان قال عم فان عادوا فعد معناه الى الطمانينة وفيه نزل قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان و
يبقى الكف عن اجراء كلمة الكفر عزيمة بحديث خبيب فانه صبر على ذلك حتى صلب فسماه رسول الله سيد الشهداء
وذلك لان حرمته باقية وفي هتك الظاهر مع قرار القلب بالايمان ضرب جناية لكنه دون القتل لان ذلك هتك صورة لا معنى
لان التصديق باق وهذا هتك صورة ومعنى فاذا صبر فقد اخذ بالعزيمة وبذل نفسه لاعزاز دين الله فكان شهيدا
واذا اجرى فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وهو النفس وكذا هذا في سائر حقوق الله تعالى مثل افساد الصلوة و
الصيام وقتل صيد الحرم او الاحرام لما بينا وكذلك استهلاك اموال الناس يرخص فيه بالاكراه التام لان حرمة
النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس ولكن اخذ مال الغير واتلافه ظلم قال الله تعالى ولا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل وهذا لان حرمته لعوضه صاحبه وهي باقية فيبقى حراما في نفسه لقيام دليل الحرمة فالمخمصة
يستباح بعذر مع قيام المحرم وقيام حكمه اي يعامل به مثل ما يعامل بالمباح وقد حققناه من قبل فاذا صبر فقد
بذل نفسه لدفع الظلم عن الغير ولاقامة حق محترم فصار شهيدا وكذلك المراة اذا اكرهت على الزنا بالقتل او
القطع ترخص لما في ذلك وليس في ذلك معنى القتل لان نسب الولد عنها لا ينقطع بخلاف ما اذا اكره الرجل على الزنا
كما مر ولهذا قلنا اذا اكرهت على الزنا بالحبس انها لا تحد لان الكامل يوجب الرخصة فاورث القاصر شبهة
بخلاف الرجل فانه اذا اكره على الزنا بالحبس يحد لان الاكراه به لا يؤثر في الافعال المحظورة بعينها فصار الذي
لا تسقط حرمته ويحتمل الرخصة قسمين ما كان حق الله تعالى كالايمان فانه حسن لمعنى في عينه لا يقبل السقوط بحال
وكذا الكفر قبيح لعينه فلا يحتمل حرمته السقوط بحال الا ترى انه لما لم يكن له الحقيقي ضرورة لم يحتمل الرخصة
بالتبديل وانما دخلت الرخصة في الاداء للضرورة لانه ركن زائد عند الفقهاء وعند المتكلمين ليس بركن انما
الركن فيه التصديق وهو قائم لا يحتمل السقوط بحال وصار غيره وهو الاقرار باللسان عرضة للعوارض فسقط
بالاكراه التام وما كان من حقوق العباد من جنس ما يحتمل السقوط من حقوق الله تعالى كالصوم ونحوه فانه يحتمل
السقوط باصله بان يبيح صاحب المال او يعرض لعارض يباح له الفطر لكن دليل السقوط لما لم يوجد في هذا الشي
المحرم وعارضه امر فوقه وهو الاكراه وجب العمل بالامر العارض باثبات الرخصة ووجب العمل ايضا باصله بان

بان يبقى محرما وهذا المكره اصابته مخمصة فانه يحل له تناول طعام غيره رخصة لا اباحة مطلقة لان حرمته لحق صاحبه
وهو لم يبحه حتى اذا ترك ذلك فمات كان شهيدا باذلا مهجته في رضا الله تعالى مؤثرا رضاه على هواه بخلاف طعام نفسه
لانه القى نفسه في التهلكة واذا استوفاه ضمنه لانه مال معصوم وذلك مثل تناول محظور الاحرام عن ضرورة بالمحرم
فانه يرخص له تناوله وان كان مضمونا بالجزاء فكذا هنا يرخص له التناول لكن اذا تناوله ضمنه **فصل ٢ في
المتفرقات** الالهام وهو الايقاع في الروع من علم يدعو الى العمل به من غير استدلال باية ولا نظر في حجة ليس
بحجة ولا يجوز العمل به عند الجمهور وقال بعض الصوفية انه حجة في حق الاحكام يجوز العمل به لقوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها
اي عرفها بالالقاء في القلب ولانه اذا جاز ان يلهم النحل كما قال تعالى واوحى ربك الى النحل الاية حتى عرفت مصالحها بلا نظر
منها والمؤمن بذلك اولى لانه تعالى شرح قلبه بالنور ليهتدي بذلك النور الى مصالح الامور قال الله تعالى افمن شرح الله
صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال عم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى وما الفراسة الا خبر عما يقع في
القلب بلا نظر في حجة وقال عم لوابصة وقد سال عن البر والاثم ضع يدك على صدرك فما حاك في قلبك فدعه وان افتاك
الناس وافتوك اي ما اثر فيه واوقع فيه بانه ذنب فدعه فقد جعل رسول الله عم شهادة قلبه بلا حجة اولى من
الفتوى عن حجة وهذا دليل للجعفرية وهم قوم من الروافض فعندهم لا حجة سوى الالهام وقال عم ان تكن في هذه
الامة محدث فهو عمر اي ملهم وقال ابو بكر الصديق اني اذا نظرت خارجة جارية وما الالقاء الا الالهام وكان كما الهم
وقالت الائمة فيمن اشتبهت عليه القبلة فصلى بغير تحر لقبلة لم يجز وان صلى بتحر بقلبه جازت فدل ان الالهام حجة من
الله تعالى للمؤمن كرامة له الا انه اذا عصى وعمل بهواه حرم تلك الكرامة والحجة للجمهور قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة
الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فالزمهم الكذب بعجزهم عن برهان يمكن
اظهاره فلو كان الالهام حجة لما الزمهم الكذب بعجزهم عن اظهار الحجة ولما تحقق العجز فان الالهام حجة باطنة لا يمكن
اظهارها فلا يتحقق العجز عند الوقوع في القلب كان ثابتا قال الله تعالى ومن يدع مع الله الها اخر لا برهان
له به قال تعالى ويختم على عجزهم على عجزهم عن اظهار الحجة على ما ادعوا من الغير الله لا برهان لهم به ولو كانت شهادة
قلوبهم لهم حجة لما الحقهم التوبيخ فثبت ان الحجة التي يصلح العمل بها هي ما يمكن اظهاره من النص والايات التي عرفت
حججا بالنظر الذي يمكن اظهارها والجملة في قوله لا برهان له به وان كان الشرك باطلا اصلا لتستخلي الباطل بالبرهان
فيدل البرهان الصحيح على بطلان الشرك وحقية ان الله تعالى واحد لا شريك له وقال عم من فسر القران برايه
فليتبوا مقعده من النار وهو جائز بالراي المستفاد من النظر والاستدلال باصول الدين بالاجماع فثبت
ان المراد به الراي بلا نظر في الاصول ولان ما يقع في قلبه قد يكون بالهام من الله تعالى وقد يكون من الشيطان كما قال تعالى
وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم وقد يكون من النفس كما قال ونعلم ما توسوس به نفسه فما يكون من الله تعالى يكون حجة
وما يكون من الشيطان او النفس لا يكون حجة فلا يكون حجة مع الاحتمال ولا يمكن التمييز بين هذه الانواع الا بعد
النظر والاستدلال باصول الدين واذا استدل على ذلك يكون ذلك اجتهادا منه لا الهاما ولانه مشترك الدلالة فانه
اذا قال الملهم اني الهمت بان ما اقوله حق يخصمه بقول الهمت بان ما تقول باطل فاذا قال الخصم انك لست من اهله
يقابله خصمه بمثله ولان خصمه يقول اني الهمت بان القول بالالهام باطل فالهامي حجة ام لا فان قال حجة بطل

قولهم وان قال لا نقول افتر ببطلان الالهام في الجملة واذا كان الالهام بعضه صحيحا وبعضه باطلا لم يمكن الحكم بصحة كل الهام
على الاطلاق ما لم يقم دليل صحته وحينئذ يكون المرجع الى الدليل دون الالهام ومثله نقول على المعتزلة في قولهم كل مجتهد
مصيب ان اجتهدت فادى اجتهادي الى ان المجتهد يخطئ ويصيب فانا مصيب في هذا الاجتهاد ام مخطئ فان قالوا
انك مخطئ فقد بطل قولهم كل مجتهد مصيب وان قالوا انك مصيب في اجتهادك فقد اقروا بالصحة من يقول ان المجتهد
يخطئ ويصيب وقوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها معناه ان عرفها طريق الخير والشر بطريق العلم وهو الايات والحجج
واما وحي النحل فلا كلام فيه لان الله تعالى اضاف ذلك الى ذاته حيث قال واوحى ربك فما يكون من الله تعالى فهو حق لا محالة انما
الكلام في شيء يقع في قلبه ولا يدري انه من الله تعالى ام من الشيطان ام من النفس فنقول ان هذا ليس بحجة وشرح
الصدر بنور التوفيق حتى ينظر في الحجج وحياة القلب انما يكون بهذا ولا ننكر كرامة الفراسة ولكنا لا نجعل
شهادة القلب حجة لجهلنا انها من الله تعالى ام من الشيطان ام من النفس وحديث وابصة ورد في بابها على فعل وترك
فيجب ترك ما يريب الى ما لا يريبه احتياطا للدين على ما شهد له قلبه فاما ما ثبت حله بدليل فلا يجوز تحريمه بشهادة
قلبه وكذا ما ثبت حرمته بدليل فلا يحل تناولها بشهادة قلبه واما حديث عمر ففيه انه كان مخصوصا به ونحن لا
ننكر هذه الكرامات وانما ننكر اثبات الشرع به وعمر كان يعمل في المشروعات بكتاب الله تعالى وسنة رسوله والاجتهاد
وما كان يدعو الناس الى ما في قلبه والتحري ليس من باب الالهام فان الالهام عندهم يكون للمعدل التقي لا للفاسق الشقي
والتحري مشروع في حق الكل على ان التحري هو العمل بشهادة القلب عند عدم ساير الادلة الشرعية والعقلية بنوع
نظر واستدلال بالاحوال بطريق الضرورة والالهام ايضا عند عدم الادلة الاربعة يكون حجة في حق الملهم
لا في حق غيره كالتحري لا عموم لحكاية الحال اذ الداخل في الوجود هو الواحد من الاحوال كما في قولهم فلان دخل
الدار وهذا لان الاصل ان لا يكون قول الراوي حجة لانه ليس بصاحب وحي والحجة انما هو الوحي او الاجتهاد
وانما جعل حجة ضرورة انه حكى عن صاحب الوحي والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا ضرورة في العموم فلا
يثبت الاشياء في الاصل على الاباحة عند جمهور المعتزلة لعنهم الله وطايفة من الفقهاء الحنفية والشافعية
منهم الكرخي حتى يرد الشرع بالتقرير او بالتغيير الى غيره وقال بعض اصحاب الحديث ومعتزلة بغداد الاصل
فيها الحظر حتى يرد الشرع مقررا او مغيرا وقال اصحابنا وعامة اصحاب الحديث الاصل فيها التوقف وهو
قول الاشعري غير ان اصحابنا يقولون لا بد ان يكون له حكم اما الحرمة بالتحريم الازلي او الاباحة ولكنا
لا نقف على ذلك بالعقل فنتوقف في الجواب لا للخلو عن الحكم بل لعدم دليل الوقوف وعندهم لا حكم فيها
اصلا لعدم دليل الثبوت وهو الخبر عن الله تعالى على لسان صاحب الشرع فكان الخلاف بيننا وبينهم في
كيفية التوقف وواجب العقل ومحظوره وما فيه ضرر بنفسه او بغيره خارج عن موضع الخلاف وجه
الاباحة قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا اخبر بانه خلق لنا على وجه المنة علينا وابلغ وجوه المنة اطلاق
الانتفاع فيثبت وقال تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده ولان الانتفاع بها خال عن المفسدة
اذ الكلام فيه ولا ضرر فيه على المالك فيثبت اباحة الانتفاع بها كالاستظلال بحائط الغير والنظر
في مرآته وجه الحظر انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فلا يجوز كما في الشاهد وجه الوقف ان طريق ثبوت

١٩٦

ثبوت الاحكام سمعي وعقلي والاول غير موجود وكذا الثاني لانه لا يقطع على احد الحكمين فان من قال بالاباحة
عقلا يجوز ورود الشرع في ذلك بعينه بالحظر فينتقل من الاباحة الى الحظر ومن قال بالحظر عقلا يجوز ورود
الشرع بالاباحة في ذلك بعينه فينتقل من الحظر الى الاباحة وما قطع العقل عليه لا يجوز تغييره كشكر المنعم ونحوه
حكم الله تعالى عند الاشعرية خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فالاقتضاء يتناول اقتضاء
الوجود واقتضاء العدم اما مع الجزم او مع جواز الترك فيتناول الواجب والمحظور والمندوب والمكروه واما
التخيير فهو الاباحة وهذا لان خطاب الله تعالى اذا تعلق بشيء فاما ان يكون طلبا جازما للفعل وهو الايجاب
او غير جازم وهو الندب او طلبا جازما للترك وهو التحريم او غير جازم وهو الكراهة او يكون مخيرا بين الطرفين
وهو الاباحة وظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد منها والاشكال عليه ان حكم الله تعالى لما كان خطابه و
خطابه كلامه وكلامه قديم فيلزم ان يكون حكم الله تعالى بالحل والحرمة قديما وهو باطل لان حل الوطء المنكوحة
وحرمته في الاجنبية صفة فعل العبد ولذلك نقول وهذا وطء حلال وفعل العبد محدث وصفة المحدث لا تكون
قديما ولانه يقال هذه المرأة حلت لزيد بعدما لم تكن كذلك وهذا اشعر بحدوث هذه الاحكام ولانا نقول
المقتضي لحل الوطء التزوج او ملك اليمين وما يكون معللا بامر حادث لا يكون قديما فثبت ان الحكم يمتنع ان يكون
قديما والخطاب قديم فالحكم لا يكون عين الخطاب اجابوا عنه بان معنى كون الفعل حلالا هو كونه مقولا فيه
رفعت الحرج عن فاعله ومعنى كونه حراما هو كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله تعالى هو قوله والفعل متعلق
القول وعندنا حكم الله تعالى صفة ازلية لله تعالى وكون الفعل واجبا وفرضا وسنة ونفلا وحسنا وحلالا او حراما
محكوم الله تعالى من حكمه وهو ايجاده الفعل على هذا الوصف وانما سمي حكم الله تعالى في عرف الفقهاء والمتكلمين
بطريق المجاز اطلاقا لاسم الفعل على المفعول وهو بناء على مسئلة التكوين والمكون فالتكوين عندنا صفة ازلية
لله تعالى وهو فعله حقيقة والمكون مفعوله وهو حادث باحداث الازلي لوقت وجوده ثم المحكوم الذي يسمى حكما
مجازا هو الوجوب وكذا وكذا اصناف الافعال لا نفس الفعل لان نفس الفعل حصل باختيار العبد وكسبه
وان كان خالقه هو الله تعالى والحكم ما يستخبر اشياء العباد والاحد عند المعتزلة حكم الله تعالى اعلامه ايانا بكون
الفعل واجبا او مندوبا او مباحا او حراما والدليل في اللغة فعيل بمعنى فاعل وكان اسما للفاعل الدلالة
كالدال ومنه يقال يا دليل المتحيرين اي هاديهم الى ما يزول به حيرتهم ومنه دليل القافلة وهو مرشدهم
الى الطريق الا ان كل ما يتوصل باسمه مجازا وفي الاصطلاح ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم و
النظر عبارة عن ترتيب تصديقات علمية او ظنية ليتوصل بها الى تصديقات اخر والاستدلال طلب الدلالة
كالاستنصار طلب النصر وما قيل هو ان ينتقل الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار على عكس التعليل
فليس من مفهوم اللفظ والاية ما يوجب علم اليقين ولذلك سميت معجزات الرسل ايات قال الله تعالى ولقد
اتينا موسى تسع ايات بينات وقال فاذهبا باياتنا وهي المعجزات لان المعجزة توجب علم اليقين بنبوة الرسول
وهي في اللغة عبارة عن العلامة قال الله تعالى فيه ايات بينات اي علامات واضحات وقال [illegible]

اي علاماتها والحجة ماخوذة من قولهم حج اي غلب سميت حجة لانها تغلب من قامت عليه والزمخشري حقادمي
مستعمل فيما كان قطعيا او غير قطعي والبرهان نظير الحجة وكذا البينة والعرف ما استقرت النفوس من جهة
شهادات العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول والعادة ما استمروا عليه واعادوا اليه مرة بعد اخرى والجدل
ماخوذ من الجدل وهو الفتل والاحكام ومنه حبل جديل ومجدول اي محكم الفتل وفي الاصطلاح عبارة عن
دفع المرء خصمه عن افساد قوله بحجة او شبهة وقيل هو الخصومة تجري بين اثنين لتحقيق حق او لابطال باطل
او لتغليط وهو يتناول جدل الكلام وجدل الفقه واما صنعته فتتبع قصد فاعله ان قصد به الغلبة والعناد
فمذموم واليه اشار عليه السلام بقوله ما ضل قوم بعد هدى الا اوتوا الجدل وان كان قصده اظهار الحق فمحمود واليه
الاشارة بقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن واما ادبه فتجنب الاضطراب بما سوى اللسان من الجوارح والاعتدال
في خفض الصوت ورفعه وحسن الاصغاء الى كلام صاحبه وجعل الكلام بينهما مناوبة لا مناهبة والثبات
على الدعوى ان كان مجيبا والاصرار على الانكار ان كان سائلا والاحتراز عن التكلم في مجلس الشغب لانه
لا يظهر فيه الحق من الباطل والاعراض عن الغضب وقصد الاستقامة فان ذلك يذهب طراوة الكلام ويحول بينه
وبين المرام والسبب الداعي اليه السؤال من المتمسك انما للحصر كما حكى ابو علي في كتاب الشيرازيات عن النحاة وقولهم
حجة وفي تفسير الامام فخر الدين الرازي بان ان للاثبات وما للنفي فيبقى كذلك بعد التركيب اذ الاصل عدم التغير
وحينئذ اما ان تدل على نفي المذكور واثبات غير المذكور او نفي غير المذكور واثبات المذكور والاول منتف بالاجماع
فتعين الثاني وهو المراد بالحصر وفيه كلام لان صاحب المفتاح قال فيه ويرى ائمة النحو يقولون انما تاتي اثباتا
لما يذكر بعدها ونفيا لما سواه ويذكرون لذلك وجها لطيفا يسند الى علي بن عيسى وكان من اكابر ائمة النحو ببغداد
وهو ان كلمة ان لما كانت لتاكيد اثبات المسند للمسند اليه ثم اتصلت بها ما المؤكدة لا النافية على ما يظنه من لا وقوف له
بعلم النحو اتصالا ضاعف تاكيدها ناسب ان تضمن معنى القصر لان قصر الصفة على الموصوف وبالعكس ليس
الا تاكيدا للحكم على تاكيد ولان ما يجيء لمعان جمة فالحكم بانها للنفي حكم بلا
دليل ولان ظاهره كان فلا تكون للنفي كما في انما ولعلما وكانما
ولهما ومنع البعض للحصر بانما محتجا بقوله تعالى انما
المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
فانا اجمعنا على ان ليس كذلك كل مؤمن
والجواب ان معناه انما
الكاملوا الايمان

كتبه عبد الفقير الضعيف الى رحمة ربه اللطيف
حاجي محمود ... بن ... زاده
الحاجي رضائي غفر الله له
ولوالديه ولجميع
المسلمين

وتم ــــــــــــــ

قال ابو هريرة رضي الله عنه قال النبي صلى الله عليه وسلم من صلى ليلة الخميس ما بين المغرب والعشاء ركعتين
يقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب واية الكرسي خمس مرات وقل هو الله احد خمس مرات والمعوذتين خمس مرات
فاذا فرغ من صلوته استغفر الله خمس عشرة مرة وجعل ثوابه لوالديه فقد ادى حق والديه عليه وان كان عاقا
لهما واعطاه الله ما يعطي الصديقين والشهداء من اخبار العلوم صلوة الحاجة فمن كانت عليه الامور وكانت
حاجة في صلاح دينه ودنياه اليه او تعذر عليه فليصل هذه الصلوة فقد روي عن وهيب بن الورد انه
قال ان من الدعاء الذي لا يرد ان يصلي العبد اثنتي عشرة ركعة يقرأ في كل ركعة بام القرآن واية الكرسي
فاذا فرغ خر ساجدا ثم قال سبحان الذي لبس العز وقال به سبحان الذي تعطف بالمجد وتكرم به سبحان
الذي احصى كل شيء بعلمه سبحان الذي لا ينبغي التسبيح الا له سبحان ذي المن والفضل سبحان ذي العز
والكرم سبحان ذي الطول اسالك بمعاقد العز من عرشك ومنتهى الرحمة من كتابك وباسمك الاعظم
وجدك الاعلى وكلماتك التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر ان تصلي على محمد ثم يسال حاجته التي لا معصية
فيها فيجاب ان شاء الله قال وهيب بلغنا انه كان يقال لا تعلموها سفهاءكم فيتعاونون بها على معصية الله

قوله تعالى العاقبة جهنم قال الكلبي ... ولا حسن هذا كلام العرب الفصيح ان كان للواحد بلفظ الاثنين فعلا وكذا ... واجراها ... خزاه
والطلاء ... للواحد قال الفراء تقول العرب للواحد قوما عنا ... ذكر ... في ... الرجاج ابا ... و ... سرماشان ... حاشية
كلام الواحد على صاحبه ومنه قولهم للواحد اسحجل ... قال الخليل قرانه على ... نقض ... الغراد المعدب امرؤ القيس
وقال ايضا فقا ... حبيب ومنزل وقال ... لا تحبانا ... اخبر ... قال الفراء وانشد في
ابو ثروان فان تزجراني يا ابن عفان انزجر وان تدعاني احم عرضا ممنعا قال المبرد هو ... على التوكيد المعنى الى الى
فناب التثنية ... للتكرار ... بتكرار العاقبة على الصيغة ... للملكين ... والسابق ... الحزن ...
من التاكيد ... لتكون ... الصافات ... ولا ... الناس ...